

الإلحاد في المسيحية







بسم الله الرحمن الرحيم

هذه ترجمة كتاب: الإلحاد في المسيحية

حول دين الخروج ودين الملكوت

تأليف: إرنست بلوخ

ترجمه من الألمانية وعربه: د/ سيد أحمد فتح الله أبو زيد

أستاذ مساعد بكلية اللغات والترجمة جامعة الأزهر

العنوان بالألمانية:

Ernst Bloch

Atheismus im Christentum

Zur Religion des Exodus

und des Reichs

Ernst Bloch Werkausgabe Bd. 14

Frankfurt/M: Suhrkamp taschenbuch 1985

wissenschaft 563

هذا المجلد مطابق من حيث النص وأرقام الصفحات لطبعة الأعمال الكاملة

لإرنست بلوخ

مجلد رقم ١٤

بعنوان الإلحاد في المسيحية

أصل هذه الطبعة نشر في دار سوركامب/ فرانكفورت/ ١٩٦٨

صدرت هذه الطبعة عام ١٩٨٥

الإهداء
إلى أدولف لوفه

فهرس المحتويات

مقدمة

الباب الأول: حول الزاوية

- ١- لا حراك
- ٢- ضد الشوك
- ٣- نظرة على لغة العبيد
- ٤- شارب هندنبورج
- ٥- الكلمة المعترضة

الباب الثاني: الغضب والحماسة

- ٦- نبذ الخنوع
- ٧- من الزفرة إلى الزمجرة
- ٨- الرفض وتخليص المسحورين
- ٩- الحشو الغريب في الكتاب المقدس ولغته
- ١٠- ولكن: آخر خطاب رعوي ألماني
- ١١- إذن: كتاب لمن؟

الباب الثالث: حتى بروميثيوس كان أسطورة

١٢ - اعل بنفسك

١٣ - من الزمجرة إلى الصباح

١٤ - «وأراد الرب أن يسكن الظلمة»

١٥ - مبادئ متعارضة في الكتاب المقدس: بين الخلق ورؤيا النهاية

«انظر: لقد كان الأمر جد حسن» - «وانظر: إنني أجعل كل شيء جديدا»

١٦ - فروق داخل الأسطورة، معارضة فكرة بقايا الروح التي قال بها بولتمان -

ومعارضة أفكار أوتو وكارل بارت عن اختفاء غير الإنساني - هل تطالب كل

أسطورة بما في ذلك أسطورة بروميثيوس بنزع النهج الأسطوري؟

بعيدا عن الأساطير الغليظة - غرفة بولتمان الدينية الطيبة، «الإنسان المعاصر» -

حجرة بارت السرية وحصن التسامي الحصين - النداء الأخروي المكتوب والمسجل

والمكبوح منذ ألبرت شفايتسر

١٧ - العلاقة بين الماركسية والدين

لا يجب نسيان القسيس - أفيون الشعب، فهل تناولتموه بما يكفي؟ - على المائدة

كانت القراءة مختلفة، التصوف كحركة علمانية، نار حرب الفلاحين، وتسطيع

الأمور - نهاية الميتافيزيقا الساكنة وبداية الطوبيا المجسدة

١٨ - نقد الكتاب المقدس كمؤشر: الخط الأحمر ونزع الشيوعية في النص المقموع

الباب الرابع: سفر الخروج في التصور اليهودي ونزع السلطة الشيوعية

١٩ - لن يكون القادم مثل الذي كان

٢٠ - كلمة غير مسبوقة ليسوع

٢١ - صور قديمة للخروج وأول تأملات الحية

٢٢ - اختراقات في الصورة الشيوعية عن يهوه ذاته؛ نظرة أولى في ضوء الخروج

(سفر الخروج ١٣ / ٢١)

٢٣- الناصريون والأنبياء، خروج يهوه إلى النبوءة الأخلاقية العالمية ...

تكملة أولى: قدرة الإنسان الناضج على امتحان النفس - تكملة ثانية: نبوة فاعلة ونبوة مستسلمة (كاساندرا، إشعيا، يونس حالة تجريبية)، الإرادة الطيبة وأرض الأماني كمعارض للقدر - تكملة الثالثة: لماذا كان ممكنا دائما اعتبار كل نبي موس جديدا - تكملة رابعة: «أؤمن بالرب، لكنني أرفض عالمه» (إيفان كارامازوف)؛ معنى هذه الجملة عند الأنبياء

٢٤- حدود الصبر، أيوب أو الخروج ليس إلى تصورات يهوه وإنما منها، حدة المشيخانية

أ- أيوب يعلن - ب- متحمل صبور أم بروميثيوس العبراني؟ حتى مع حجب يهوه فلا إجابة على أسئلة أيوب

الباب الخامس: إما قيصر وإما المسيح

٢٥- كيف تختمر الثورة فينا نحن البشر

٢٦- الرحمة و"ضياء غضبه" (ويليام بليك)

٢٧- مهمة يسوع في يهوه...

معمدان لذلك الذي سيأتي - البشارة بصفاتها معارضا للخوف من الرب، مهمة يسوع في يهوه - الإضاءات الأخلاقية والأخروية في الأناجيل

٢٨- ابن الإنسان كإشارة سرية للمسيح بديلا عن ابن الله «سر الملكوت»

٢٩- حتى عظمة الإنسان تختفي؛ فالملكوت «صغير»

٣٠- لقب ابن الإنسان أخروي الدلالة، ولقب السيد المسيح الذي ظهر بعده طقوسي الدلالة

٣١- مركزية المسيح المطلقة هي وفق يوحنا ١٧ «مفتاح الإنجيل»

٣٢- بولس وما يسمى صبر الصليب، وأيضا استدعاء القيامة والحياة

٣٣- القيامة مرة أخرى، ومعراج السماء كذلك، وعودة يسوع كأسرار مزعومة

- للأمامي برغم موت الفداء؛ والتشابه بالرب لا يقلل من ضرر وكالة يسوع عن الناس
- ٣٤- التأمل الثاني حول الحية: العابدون للأفعى
- ٣٥- التأمل الثاني لضوء الخروج: مرقيون، رسالة رب غريب من دون هذا العالم

الباب السادس: إما الكلمة وإما الكون

- ٣٦- نداء من أمام الباب
- ٣٧- أورفيون وجنيات البحر
- ٣٨- الخروج والكون المصون لدى الرواقيين وفي الفهم الغنوصي
- ٣٩- أسطورة الكواكب والأثر البابلي المصري في الحياة الأرضية والسماء المرصعة بالنجوم في الكتاب المقدس
- ٤٠- لفظة خارج السياق: أركاديا والطوبيا
- ٤١- لفظة خارج السياق: الثنائي الرفيع المقام أو ثنائية القمر والشمس في الحب والطوبيا الخاصة بها
- ٤٢- مرة أخرى مع أسطورة الإنسان أو الإنسان والروح عند فويرباخ، ولماذا صار الرب بشرا، والزهد المسيحي ...
- ما عندنا يتجمر - فويرباخ و"علوم الإنسان" - لقاءات عجيبة بين النقد الأنثروبولوجي والنقد الصوفي - «الروح الحرة» و«الروح القوية» داخل القصد الموضوعي للتصوف المسيحي
- ٤٣- نتيجة أخرى لأسطورة تجسد الكلمة: عيد الخمسين (العنصرة)، تعال أيها الخالق الروح، وهيبة مملكة بلا طبيعة ...
- بين السلف والهدف - المدى الذي يتهيا بين البداية والطريق والنهاية - عيد العنصرة والخلق وتطبيق ذلك على نشيد: هلم يا خالق يا روح - مرة أخرى مع نقطة البداية كصحراء خاوية - لا شمس ولا قمر في «الكشف» عن مشاهد الآخرة؛ صورة المملكة على هيئة المسيح

- ٤٤- برغم ذلك: كانت أسطورة الكواكب دنيوية، التراث الذي لا ينكر في شعار سبينوزا «الله أو الطبيعة» ووحدة الوجود- مشكلة الطبيعة الفاعلة من خلال طبيعة المسيح في طوبيا «الملكوت»
- ٤٥- لا تواز، وإنما حدث نادر له منطقته: الإنساني والمادي يقتحمان «السمو الإلهي» ويحلان محله

الباب السابع: مصادر الشجاعة لخوض الحياة

- ٤٦- ليس كافيا
- ٤٧- ما يمكن للمرء أن يفتح عليه
- ٤٨- التنوير الأصلي لا يصنع الابتذال ولا يهمل الخلفيات
- ٤٩- التنوير والإلحاد لا يعارضان «الشيطاني» كما يفعل تجسيد الرب
- ٥٠- المصادر الأخلاقية والغائية للإقدام على الحياة
- ٥١- مصادر الإقدام الممكن على الموت أو الانطلاق في الرحلة
- ٥٢- الجوع، «الحلم بشيء»، «رب الأمل»، شيء لنا
- ٥٣- قرار/ ماركس والتخلص من الغربة

مفتتح:

الفكر تجاوز

وأفضل ما في الدين أنه يستدعي وجود الهراطقة

والدين استعادة الارتباط،^(١) خاصة الارتباط برب أسطوري

صنع البداية ، وخلق هذا العالم

من ثم لا تصبح شهادة سفر الخروج «أنا أكون الذي أكون»^(٢) دينا

لا في مسيحية ابن الإنسان، ولا في النظرة إلى اليوم الآخر

وحده الإلحادي يمكن أن يصبح خير مسيحي

وحده المسيحي يمكن أن يصبح خير إلحادي

الفصل في الأمر: فعل التسامي

دون ادعاء التسامي

وفي اليوم السابع تتحقق ذواتنا

(أغسطين)

(١) استخدم بلوخ هنا طريقة كتابة الكلمة بتقطيعها إلى مقطعين: Re-ligio للدلالة على المعنى المقصود أي إعادة الارتباط وهذا المعنى يبعد عن معنى الدين في اللغة العربية ، حيث ذكر ابن منظور في لسان العرب أن الدين يعني الجزاء والحساب، ومنه قوله تعالى «مالك يوم الدين». كما يأتي في العربية بمعنى الطاعة. - أنظر لسان العرب، مادة دين، وانظر معنى Religion في ص ١١٣ من قاموس الاشتقاق الصر في اللغة الألمانية: Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. Erarbeitet unter der Leitung von Wolfgang Pfeifer. 4. Auflage der Taschenbuchausgabe. Berlin: div. 1999. S. 1113. (المترجم)

(٢) يشير المؤلف في هذا السياق إلى ما جاء في سفر الخروج ٣: ١٤ «فقال موسى لله ها أنا آتي إلى بني إسرائيل وأقول لهم إله آبائكم أرسلني إليكم، فإذا قالوا: ما اسمه؟ فماذا أقول لهم؟ فقال الله لموسى: «أهيه الذي أهيه». وقال هكذا تقول لبني إسرائيل: «أهيه الذي أرسلني إليكم» سفر الخروج : الإصحاح الثالث، عبارة ١٣-١٤. وتعني عبارة «أنا أكون الذي أكون» أنه الكائن بذاته الذي لم يخلقه غيره، أي أنا الكائن الحاضر دائما ليحقق موعوده ويمنح إحسانه في كل مكان وزمان. (المترجم)

مقدمة

لننتقل من حالتنا نحن. إنها حالة لا يرى فيها غالبية الناس إلا الوقوع ضحية الاستغلال والتبعية والطرْد. وطالما سادت المداھنة والضبابية فإن الصمت يغلب على الجميع، ليس فقط على الجبناء والضعفاء. أما السخط وهو أحد مكوناتنا الحسنة فيريد أن ينطلق مستقيم السير، وكلما خبا هذا السخط فإنه ينبت مرة أخرى، خاصة لدى الشباب. ويبدأ السير المستقيم بمحاولة التحرر من القدماء الذين يواصلون تحبطهم بهمة كبيرة وبلا تدبر في وقت معاً. إن التحرر سعي إلى الموقف الأصيل بدلاً من فرض الوصاية وضياع الهدف في الوقت ذاته، هو سعي إلى الموقف الأصيل بقدر ما يتيح الضغط الفارغ أو الفراغ الضاغط على أقل تقدير. إن الماضي وما تخلف عنه هو من السوء بمكان، وهؤلاء الذين يقودوننا نحو ما سلف أولى بهم أن يصمتوا، بل عليهم أن لا يتخذوا مكانهم إلا بين الصامتين. أعود للقتل والعفن تارة أخرى، إن الألماني المؤمن على الأقل لن يتوقع أن ينال صكا بهذا. وإن النظرة إلى أعلى راحت تتراجع بشدة بحيث لم يعد مستساغاً عند الجميع تقريباً صوغ العلاقة بين الأجيال بشعار «أبي - أنا»^(١) ولم

(١) ربما يقصد بلوخ هنا ما جاء في إنجيل يوحنا عن مقولة السيد المسيح لليهود: «مجداً من الناس لست أقبل ولكني قد عرفتمكم أن لست لكم محبة الله في أنفسكم. أنا قد أتيت باسم أبي ولستم تقبلونني. إن أتى آخر باسم نفسه فذلك تقبلونه. كيف تقدرون أن تؤمنوا وأنتم تقبلون مجداً بعضكم من بعض. والمجد الذي من الإله الواحد لستم تطلبونه.» (يوحنا ٥/٤١-٤٤) (المترجم).

يعد أولئك الذين في الأعلى^(١) يمتلكون جاذبيتهم السابقة. إن أفضل ما لدينا اليوم يبدو للسادة الذين فوقنا أمرا مقلقا؛ وسيكون لهذا عواقبه بالنسبة لمن هو أعلى هناك بعيدا بعيدا. فترقيع الأمور لم يعد مجديا، والثوب البالي يتمزق، حتى ذلك الذي يرتديه السيد الأعلى.

تغرينا هنا جاذبية التقدم إلى الأمام أكثر من جاذبية النظر لأعلى. ذلك لكي نتمكن من بناء التقدم، هذا الذي خرج من أسفل ليسيّط على تاريخنا جميعا بحرية ووضوح. ومثل هذا الأمر ما يزال عسير التحقق في المؤسسة البورجوازية، كما أنه عسير أيضا في كل مؤسسة اقتسمتها الاشتراكية والقيصرية، على الرغم من أن القيادة التي صارت ديمقراطية في المؤسستين مضطرة إلى طرح التصريحات على الشعب الذي لا تُقدم له إلا الخدمة الشكلية. لقد اختفت جميع الملكيّات إلا في بعض الاستثناءات القليلة التي لم تعد تسبب ضررا، ولم تعد القيادة في ذروتها تكتسب شرعيتها من الرب السماوي في العلا. ومن المهم هنا القول: إن ثنائية «أبي - أنا» فقدت أيضا رونق جلالها في شكل الدولة السياسي، ذلك الجلال الذي كان يرفع العاهليات الملكية إلى أعلى عليين أمام أتباعها، وهو ما كان يعد ميزة لها على صعيد رد فعل هؤلاء الأتباع واعتقادهم. وحيث لا توجد تيجان أرضية فإن التاج السماوي يحتاج إلى القاعدة الاجتماعية، تلك التي تجعل صورتها السماوية قابلة للتصديق أمام أتباعها المعهودين، حتى ولو لغير ضرورة دينية، وحتى وإن ظل التصور في إطار السيد المتفرد القابع في العلا، صاحب الإرادة التي لا سبيل إلى سبرها، وصاحب الحاشية المؤلفة من

(١) يقصد بلوخ بهم رجال الدين، وإذا جاءت العبارة بالمفرد فالمقصود الرب عنده. وسيالاحظ القارئ العزيز لغة الترميز والغموض عند بلوخ، وأعتقد أن غنوصيته والتجاء للغموض يأتيان صدى لتوجسه من مواجهة الحقائق بلغة واضحة رغم يقيننا في ثورته ونقده لمواطن الخلل في الفكر الإنساني المعاصر حسب اعتقاده، لكن على القارئ أن يبذل جهدا مضنيا في فهمه، ونحن هنا لا نستطيع تغيير عباراته إلا بقدر ما يتيح لنا علم الترجمة من التصرف، وهو في حالتنا هنا قليل لأننا نتعامل مع فيلسوف، وكمية الغموض هائلة حتى على القارئ الألماني فأرجو الم excuse، وسنحاول إيضاح المعاني مع الحفاظ على أسلوبية بلوخ ما أمكن. (المترجم)

ملائكة لا إرادة لهم، يرددون أناشيد الثناء الخالص.^(١) ومما تظهر دلالته هنا أنه لا فرق في ذلك بين الرب الأعلى عند الوثنيين وبين الرب الكنسي فيما يتعلق بالمكان، برغم أن هناك فوارق كثيرة أخرى خاصة في الجانب الأخلاقي، ولربما غطت الدماء الوهاد، وأظل ظلام الليل الهضاب، إلا أن المجد البيزنطي والشمس الشاهقة يبقيان جميعا مملكة مجيدة. يضاف إلى ذلك أن العلوم الطبيعية (فيما يشاع على العموم) ترى أن الكون صار منذ أربعمئة عام جمهورية تفهم ذاتها بذاتها - لو كان يفهم أصلا - ، وهكذا لم يعد الكون يفهم ذاته من خلال المخلوقات ولا من خلال توجيهات السيد الأعلى الذي في السماء. مثل هذا السيد فقد هنا ذراه السامقة التي كانت قبل، أو أنه صار يرى نفسه وقد انحدر في أحسن تقدير إلى عامل يساعد فحسب على تقديم تفسيرات لم توجد بعد، ولم تكن يوما كافية للإقناع، وهي تفسيرات حملت طابعا تطبيقيا.

لم يعد البرق ولا بزوغ النهار بالنسبة لتلاميذ المدارس المتوسطة اليوم فعلا إلهيا، ولم يعد وباء الطاعون ولا المجاعات ولا الحروب تمثل عصا التأديب المفروضة من أعلى. لن يقول أصحاب المقام الرفيع بناء على ذلك: «الذل لجميع تلاميذ المراحل المتوسطة»، بعد أن قدموا اعتقادهم هذا إلى الذين طرحوا سحر الدين عن كاهلهم فصار هذا الطرح بديلا عن الإيمان القديم الراسخ^(٢)، بل وبعد أن قدموه بصورة تبدو أكثر رقة، وتبدو وجودية الطابع. إنه بديل يذكر الناس - بطريقة خاصة - بدور الصبي المساعد في العمل: إلا أن الأمر يسير تجاه الداخل هذه المرة مقابل ثمن بخس، بل ثمن يكاد يكون مخزيا. على مثل هذا اللوح الرفيع يأتي زاحفا ذلك الذي فقد في العلا مقامه، ولم يكن له في عملية التقدم كذلك شيء يعوضه ولا شجاعة

(١) بلوخ يعالج هنا تصورات دينية خاطئة بمفاهيم هي أيضا خاطئة ففي حين مهدت المسيحية التي ينتقدها الطريق إلى الخرافة في رأي أغلب العقلايين، جنح هو وأمثاله من الملاحدة إلى المبالغة في جحود الرب جل وعلا، ولكلا الفريقين نقول: «إنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور». (المترجم)

(٢) المتبادر أنه يشير هنا إلى النظرية الإلحادية الداروينية في خلق الكون التي صارت منذ أجل ليس بالقصير بديلا عن نظرية الخلق الإلهي للكون داخل مدارس الغرب وجامعاته بل وفي كثير من مؤسسات التعليم في بلاد المسلمين مع كل أسف. (المترجم)

ييديها لنا، على الأقل ليس له عالم جديد.^(١) حقا، إن العالم البورجوازي يصير أكثر بعدا عن الإيمان كلما راح يطهو في مطبخه البديل عن هذا الإيمان تاركا الراكد لركوده. إلا أن ما يسمى صورة العالم المعاصرة لا تجعل من السهل على العالم العلوي أن يواصل إصدار دخنه من غير اختلاق الأعذار.

هكذا تتقدم المعرفة الواعية في البيئة البورجوازية إلى الأمام، إلا أنها لا تعترف بذلك، وعندما صار الإيمان عسيرا على الرجل المتوسط وفتّر حماسه له، جاءت الضربة الجديدة ماركسية. فالحركة العمالية لم ترث ما اعتادت الطبقة البورجوازية أن تقوم به من قبل وما كانت ترتبه، بل وما كانت تنفيه علانية أمام العرش والمذبح، وإنما قدمت الحركة العمالية تنويرا جديدا ذا طابع خاص يخلو بقدر الإمكان من الإيديولوجيا. فقد كان من مصلحة هذه الطبقة لأول مرة عدم الاحتفاظ بالضبابية العقدية، بل كان التحرر من الوهم جزءا من هذه المصلحة. وجاءت نظرة البحث والتحري التي لم يكن آخر دواعيها ذلك التحالف الدائم بين الكنيسة والطبقة الحاكمة: وإذا ما فتشنا وجدنا أن هذه الطبقة كانت مصدرا وحيدا يأتي منه القساوسة والكهنة كما كان يأتي العرافون في روما القديمة «بغمزهم وهمزهم». ولم يكن الأمر تجاريا فقط بحسب وصف البعض لحالهم بأنهم «يتحدثون بالكتاب المقدس ويقصدون القطن» أي المكاسب المالية، وإنما كان ما يهمهم في المقام الأول «أن يظل الدين محفوظا في قلوب الشعب» بالمعنى الماكر الذي لا يجدي شيئا على الإطلاق، والذي يتيح بصفة خاصة نشر شعار «صبر الصليب» الذي أجهده التكرار. يدخل في ذلك أيضا مبدأ المواساة بالآخرة الذي طالما رفع على الصاري ليس فقط من أجل النقاء الداخلي، بل أيضا من أجل مقابل نقدي خيالي يدفع فيما بعد عندما تنقطع كل الحبال. لقد صور

(١) صفاقة في الحديث عن الله تنم عن كامل الجهل به، ولو نظر هذا الفيلسوف حوله لأدرك آلاء الرب ولتحدث عنه بصورة تليق تقديرا وإجلالا، لكن تعاسة فكره قادت به إلى هذا الهذيان القلبي والعقلي، ففراغ القلب وسقمه ظاهران هنا في تجاوزات القول. (المترجم).

برتولت بريشت في المشهد الأخير من مسرحيته «ماهو جني»^(١) مجموعتين من الناس كأنهما قلبان بروح واحدة ، كانا يحملان لافتتين إحداهما تقول: «من أجل توزيع عادل للثروات فوق الأرضية» والأخرى تقول: «من أجل توزيع عادل للثروات الأرضية». ومن ثم جاء الشعار المستحق في مبادئ منظمة العمال الأمية الاشتراكية: «لن ينقذ البشر كائن علوي ولا إله ولا قيصر ولا قائد». وواضحة تماما تلك التهمة التي جاءت كملخص في «النأي السحري»، والتي تبدو بصفة عامة أكثر انحيازاً إلى الخرافة وإلى المستفيدين من هذه الخرافة حيث تقول: «أشعة الشمس تطرد ظلمة الليل، وتبدد القوة التي استلبها أهل النفاق.» غير أن التنوير البورجوازي في مرحلة ازدهاره قام بدوره على الوجه المطلوب بحيث لم تعد العقيدة القديمة - خاصة على صعيد القول - قادرة على الكذب بالطريقة السابقة، طريقة نسج الأساطير لدرجة يشيب لها الولدان وتقديمتها للناس فوق الموائد. بهذه الطريقة جاء المشروع الماركسي المرتكز على التحليل، وظهر الارتباب الكامل في الإيمان، ارتباب لم يعد يسمح بالضبابية التي كان يمر عبرها الرب المعبود إلى الناس حتى ذلك الوقت. كان لابد للتنوير أن يكتمل في مواجهة الدين، ليس فقط في مواجهة الخرافة المشذبة في داخله، بل بالمعنى الماركسي البسيط - في مواجهة الأنبياء الراعدين، وفي مواجهة ما كان يسمى «تجارب الزهد الأخرى» التي لم ترق يوماً المفكر كاوتسكي^(٢) بالطريقة

(١) مسرحية «صعود وهبوط مدينة ماهوجني» للكاتب المسرحي الشهير برتولت بريشت رائد الإبداع الماركسي في ألمانيا، ألفها عام ١٩٢٩م وعرضت لأول مرة في العام التالي. (المترجم).

(٢) كارل كاوتسكي (١٨٥٤-١٩٣٨م) مفكر اشتراكي تشيكي ألماني (أي ولد في الأقلية الألمانية في تشيكيا وتحديدا هنا في براغ) وانضم إلى الحزب الاشتراكي الديمقراطي في النمسا عام ١٨٧٥م، ويعتبر من أبرز منظري الماركسية بعد فريدريش إنجلز، انتقل إلى الحياة في المهجر بلندن بين عامي ١٨٨١ و ١٨٩٠م حيث صار مقرباً من إنجلز وأسس صحيفة «الزمن الجديد» وهي الأداة النظرية للحزب الاشتراكي الديمقراطي في ألمانيا في ذلك الوقت، وكانت تصدر شهرياً في البداية ثم صارت أسبوعية بعد ذلك. وصاغ مع بيرنشتاين برنامج الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني عام ١٨٩١م الذي عرف ببرنامج إيرفورت، كما ساهم بقوة في تطبيق الفكر الماركسي داخل الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني. قاوم كاوتسكي الفكر الإصلاحى لبيرنشتاين كما قاوم الراديكالية الثورية لروزا لوكسمبورج ورفض فيها بعد أيضاً المنهج البلشفي في الاتحاد السوفيتي وكان يرى النمط الجمهوري الديمقراطي إطاراً لتحقيق الاشتراكية. هاجمه الزعيم السوفيتي فلاديمير لينين في كتاب خاص بعنوان «الثورة البروليتارية والمرتد كاوتسكي» وذلك بسبب انتقاداته اللاذعة للدكتاتورية البلشفية والطبقة القمعية للدولة السوفيتية. (أنظر موسوعة بروكهاوس تحت اسم كاوتسكي، أما مونترس فستأى ترجمة موجزة له في الحواشي التالية - المترجم).

مكتبة المهتدين الإسلامية

التي وصفها له توماس مونتسر. كان لابد من تحطيم كل ذلك بما يحمله من أرهاق وأوهاق تدميرا واعيا وراديكاليا ما أمكن، أي تدمير جذوره الاقتصادية الأصلية وأفكاره المتطرفة التي يستغلها السادة أيما استغلال. لقد دمرت الماركسية رغبة هؤلاء في الصيد في الماء العكر عبر وعودهم بالنعيم الآخر تدميرا داخليا؛ فيقول إنجلز إن المادية هي تفسير العالم من داخل ذاته، وكل زعم بوجود سماء من فوقه بها إله سيد، هذا الزعم ينبغي من وجهة نظر العلوم الطبيعية بل ومن وجهة النقد التاريخي أيضا أن يوضع على رف «التاريخ القديم» للبشرية^(١)، وهو تاريخ استمر إلى اليوم يقدس علاقة السيد والعبد التي تعطي الشرعية للتبعية الاجتماعية على هذه الأرض. وهكذا صار التدمير هو الشعار الأخير الذي رفع ضد كل لون من ألوان التبعية، وضد ذلك الوهم الذي تستغل التبعية لتكريسه: أعني الشيوعية (من أعلى مستوياتها لأدناها). وبهذا بدا للكثيرين أن دور جميع الديانات وموضوعاتها قد أنهكت واستنفدت تماما، فلم تعد تتضمن لون التحريم الأحمر وبدا ما فوق البنفسجي (وكل لون في الحقيقة كذلك) بالنسبة للأحمر أمرا بالغ السوء. وهكذا أغلقت الدائرة، ولم يعد هناك علاقة الأب - وأنا، بل سادت الجمهورية في الأرض وفي الكون كله، وصار أعظم كائن بالنسبة للإنسان هو الإنسان ذاته - وصار كل ما هو ديني في هذا السياق على عكس ذلك تماما بالنسبة له. وليس هناك بقية تختلف عن ذلك في أي دين كان إلا عند النازلين عن عروش السحر بصورة أشد سوءا أو

(١) قالها إنجلز من قبل ويقولها أتباعه المغرورون اليوم، الفارق أن أنجلز لم ينهزم في زمنه فكرا، ولكن أتباعه عاشوا الهزيمة الفكرية والسياسية والاقتصادية خاصة في غير المأسوف عليه «الاتحاد السوفيتي السابق» ولئن كان هناك مبرر لإنجلز ولبلوخ ومن عاشوا قبل هذا الوقت في خوض التجربة الجديدة، فما هو مبرر الملاحظة اليوم في تكرار تجارب الفشل والظلمة ودمار الأعمار والأمم؟ من حق هؤلاء أن يعيشوا تجاربهم البائسة على كل حال، شرط أن لا يفرضوها على جموع الشعوب التي تبغض تجاربهم. (المترجم).

عند المنافقين من أهل الحكم، وبهذا تكون حقيقتهم معادلا للسقوط الكامل.^(١)

والعجيب الآن أن الأمر لم يطرح جانبا جملة وتفصيلا، ولم يبق الطفل في الإنسان وحده راغبا في اللعب، بل تخطى الأمر ذلك إلى الرجل الناضج فيه. فهذا بريشت ذاته على رغم كراهيته لضبابية القساوسة إلى حد الغثيان، يجيب على سؤال عن أحب مطالعته بالقول: «ستضحكون من إجابتي: إنه الكتاب المقدس». جاءت هذه الإجابة غير مبالية ومفاجئة، لكنها لن تكون مفاجئة إلا لذلك النوع من المثقفين الذين لن يصيروا مثقفين أبدا، والذين يخلطون التنوير بالتنويم. فهذا الذي قاله بريشت وما جاء عن فتاة يوحنا وجوقة الوادي الذي يعجب بالشكوى لا يحمل بالتأكيد المعاني التي يريد الكتاب المقدس أن ينقلها إلينا والتي تدعو للدعة وتنقل إلى مسامع الشعب - ذلك الحمل الوديع الكبير - أغاني المهد لينام. إن ما يقصده بريشت ليس هو على الإطلاق تلك الحكايات الأسطورية التي لا تختلف في كثير عن قصص طائر اللقلق الذي يأتي بالأطفال الصغار أو بالمن الذي ينزل من السماء طعاما، أو الخرافات التي ترتبط بقصة يوم البعث حين تحكى على مسامع الحاضرين (بما في ذلك قصة القبر الخالي) كأنها حقائق وضعية ماثلة، بدلا من أن تكون سرا حالما غامضا يتسم بالنقاء ويتجلى بذاته وبدلا من أن تكون امتدادا نابعا من ذواتنا نحن

(١) لسنّا في حاجة هنا إلى التنبيه على العلاقة المتأزمة البائسة بين الدين بمفهومه الأوروبي وطبقة المفكرين والفلاسفة الذين نشأوا في ظل تصوراتهم ثم انقلبوا عليها بعض نضجهم الفكري. وهي تصورات لم تقنعهم بسمتها ولا محتواها ولا رسمها لما راج باسمها من خرافات وتشوهات عقلية ومنطقية بلغت عنان السماء، والفرق هائل بين تصور ديني يرسم الحياة خرافة والأخرة كذلك وبين تصور ديني يربط كل قول وعمل بالتدبر السديد والسببية الصارمة والعلم المنهجي، وهذا ما ندين به الله تعالى في رؤيتنا الدينية الإسلامية التي لا تنبئ عن الخرافة فحسب، بل تتحداها وتضجدها ليكون الدين كله لله. فتصورات الخرافة الدينية لا تبرر نبذ الإله، وإنما تكون مدعاة لتفكير أعمق وتدبر أكبر، لأن نبذ الإله لا يحل مشكلة اليقين فيها يصبح منطقا، بل يفتح الباب واسعا لحيرة من نوع جديد يسيطر عليها ما لا يصح في العقل ولا في الشعور: لماذا خلقنا ومن خلقنا وإلى أين مصيرنا؟، وهي أسئلة كثيرا ما سيطر حها بلوخ هنا في هذا الكتاب، لكنه يجيد دائما عن الإجابة الصحيحة، ويعزي الأمر إلى الطبيعة والصدفة دون أن يشرح لنا كيف حدث هذا. فهل خلق العالم ذاته، هذا غير ممكن. أم خلقه العبد، وكيف؟ وكيف يخلق العبد والفوضى عالما بهذا الإتيان والدقة؟ فإذا كان العبد ليس باديا في منظومة الخلق، بل هي زاخرة بالإتيان والنظام، والدلالة على القدرة الحكيمة الهائلة فكيف يسود العبد خلق الإنسان وكيف تكون الصدفة مصدرة وسبب نشأته مع كل ما وصل الإنسان إليه من علم وفكر؟ فمن جعل الإنسان هكذا مميزاتا بالعلم دون غيره من الكائنات المادية؟ إن نبذ الإله لا يحل حيرة الحائرين وإنما يصرخ بالدعوة إلى توجيهه بوصلة العقل والمنطق ومنهajer العلم وجهة أخرى لا هي بالخرافة ولا هي بالإلحاد، إنما هي بإسلام الوجه للعزير الوهاب. (المترجم).

عن ابن الإنسان: ونحن لم نصب بالتشوش بعد لنصدق تلك الحكايات. كل ذلك بلا ترفع من أعلى لأدنى، بلا تسام ليس له ما يبرره على كل حال برغم كل مشاهد الصلب في العالم - إلا أن يكون ذلك المبرر قصة البعث التي أدرك الناس أنها لا وجود لها في الحقيقة، بل هي صورة منعكسة كخيال الرائي. إن زيوس الذي علق بروميثيوس يوما في الصخرة ظهر أيضا ذات يوم كالإله، وكان في علو الإله ... ذلك الإله الذي يصلب الآخرين، ويعاقب على طريقة الفريسيين المتشددين، وحتى مجال الرحمة العلوية تقابل هنا «وبصورة وثنية» ما يبدو أنه الفارق بين الكتاب المقدس وبين عبادة الأوثان، ألا وهو رفض العتو الفرعوني استنادا إلى الرؤية المسيحية. وعلى كل حال فإن نص الكتاب المقدس الذي اختاره الكهنوت الكنسي وورد إلينا بهذه الشاكلة واستخدمه القساوسة على مر السنين يحوي الكثير من الشبه بين الدين الذي يدعوه وبين دين الوثنيين، أو على الأقل يتقاطع معه في الكثير، وما نشأ هذا إلا نتيجة لوضع خدمة الرب بالمفهوم المسيحي في مواجهة تدمير أبناء إسرائيل الحقيقيين. ولننظر فقط إلى الضحايا الكثيرين الذين أوردتهم الكتاب المقدس وصورهم متسولين زاحفين على بطونهم أمام القوي العاتي الذي يحكم وحده بالحق الإلهي - تارة بالتعدد وتارة بالتوحيد. ولننظر إلى المذبح في صحن الكنيسة وقد نثر الدم فوقه ورسمت الحيوانات عليه والذي كان من قبل رمزا للتوحش في الدنيا ثم صار رمزا للمديح الأعلى هناك في الآخرة، ثم يؤخذ كل هذا من حيث المبدأ بتسليم أكبر بكثير مما تتقبله به معظم الحضارات الوثنية.^(١) ومع هذا، ورغم هذا، بل ولهذا تحديدا تضمن الكتاب المقدس أشد ثورة على العلية المتحصنين برب الكهنوت كما

(١) معظم ما يؤخذ على تلك الديانات نابع من تصورات خارجة عن الدين والعقل معا، وهي اعتقادات ما أنزل الله بها من سلطان، غمرها التزييف والتحريف وهو منطلق الخرافة فيها فلا تتفق مع العقل بحال، ما أدى إلى ثورة المنطق عليها قديما وحديثا لكن المنتقدين جاوزوا الحدود وقاسوا جميع الديانات على ذلك الزيف وزعموا أنها جميعا خرافة ليحل محلها الإلحاد والزيف في تعمية فاجرة على حقائق راسخة عن التناسق المعجز بين العقل والقلب، حقا إنهم صنعوا الخرافة ونسجوا توابعها فضلوا وأضلوا: هؤلاء هم الذين «يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا» (البقرة ٧٩) وبدلا من تصحيح المسار يلجأ الفارغون إلى سده وإغلاقه فيضيع على البشرية خير أي خير. وبس الاختيار ما انتهجوا، إن الإلحاد خرافة لا تقل عن غيرها من الخرافات في مجافاة العقل ومصادمة المنطق، لكن أصحابه ظنوا أنهم جاؤوا بما لم يأت به الأوائل، ولا شك أن تكرارهم لخرافات الإلحاد القديمة ضرب من العبث والإجرام في حق البشرية. (الترجم).

تضمن وحده الدعوة للتمرد ضدها حين دعا بالحرب على القصور ودعا بالسلام للأكواخ، وعندما ثار أيضا على تقديم الزينة لمذابح الكهنوت بينما الفقير يعاني سغب الجوع. هكذا قال ذلك النبي السابق، عاموس، وهو يتحدث أيضا عن نفسه (أنظر سفر عاموس، الإصحاح الخامس: ٢١، ٢٣ والإصحاح الثامن: ٤، ٦)^(١) حيث جاء فيه: «بغضت، كرهت أعيادكم، ولست ألتذ باعتكافاتكم. إني إذا قدمتم لي محرقاتكم وتقدماتكم لا أرتضي، وذبائح السلامة من مسمناتكم لا ألتفت إليها. أبعد عني ضجة أغانيك، ونعمة ربابك (مزمورك) لا أسمع ... اسمعوا هذا أيها المتهمون المساكين لكي تبيدوا بائسي الأرض قائلين: «متى يمضي رأس الشهر لنبيع قمحا، والسبت لنعرض حنطة؟ لنصغر الإيفة، ونكبر الشاقل، ونعوج موازين الغش. لنشتري الضعفاء بفضة، والبائس بنعلين، ونبيع نفاية القمح». وباختصار، فهذا «أيضا» مما تضمنه الكتاب المقدس. ماذا عساه كان سيبدو لو صيغ في زمن ثورة الفلاحين في إيطاليا أو إنجلترا أو فرنسا أو حتى في ألمانيا، بل في زمن ثورة أهل هضبة السيفين في فرنسا التي قامت قبل الثورة الفرنسية بما يناهز تسعين عاما. إن توماس مونتسر^(٢) ما كان له أن يتمكن من تصوير زيوس وجوبيتر ومردوخ وبتاح أو أي عفریت إلهي آخر بتلك الصورة التي صور بها الخروج من مصر أو صور بها

(١) جميع الاقتباسات هنا مأخوذة من النسخة الإلكترونية للكتاب المقدس للترجمة المنشورة على الموقع التالي: كنيسة الأنبا تكلا هيمانوت - الإسكندرية - مصر <http://St-Takla.org>

(٢) توماس مونتسر رجل دين إنجيلي (بروتستانتي) وقائد في حرب الفلاحين في ألمانيا تقول بعض المصادر إنه ولد عام ١٤٨٦م وتقول أخرى إنه ولد في ١٤٨٩م، لكن المؤكد أنه أعدم عام ١٥٢٥م في مدينة مولهاوزن بولاية تيرنجن الألمانية. درس في لايبزيغ وفرانكفورت الواقعة على نهر الأودر شرق ألمانيا وانضم إلى صف لوثر وإصلاحاته عام ١٥١٩م وأرسله لوثر داعية من قبله إلى مدينة تسفيكاو عام ١٥٢٠م، حيث تعرف في هذه المدينة على مجموعة أسمت نفسها أنبياء تسفيكاو وأنشأ منهجا لاهوتيا يقوم على صوفية المشاركة لآلام يسوع. وبالتدريج راحت تصورات الراديكالية عن تغيير المجتمع تتطور إلى منهج مناقض لخط لوثر، وتم تعقبه فلجأ إلى الفرار من تسفيكاو إلى مقاطعة بوهيميا حيث أصدر ما أطلق عليه «بيان براج» في تشرين ثان/نوفمبر ١٥٢١م الذي تضمن لأول مرة أسس منهجه اللاهوتي الذي يقوم على تصور التأثير المباشر لكلمة الرب عبر الروح القدس وإمكانية التحقيق العملي للإنجيل في صورة مملكة دينية على الأرض. وبدأ عام ١٥٢٤م في جمع المواطنين والفلاحين وعمال المناجم من مدينة ألنشتيت حوله لتكوين «رابطة الإرادة الإلهية المخلصة» وفقا لروح المسيحية الأولى وسمي أيضا «اتحاد ألنشتيت» لمناهضة الملاحدة. وانبثقت صلته بلوثر بعد كتاب «تعزية تامة». وتواصل مونتسر عامي ٢٤/ ١٥٢٥ مع الفلاحين الثائرين في تيرنجن وصار قائدا في الحرب التي أشعلوها، وبعد الهزيمة النكراء التي مني بها في فرانكهاوزن أُلقي القبض عليه وتعرض للتعذيب قبل أن يتم إعدامه بقطع رقبة. (بتصرف: موسوعة بروكهاوس ٢٠٠٣ - المترجم).

يسوع الذي لم يكن مطلقاً بهذه الرقة. أما لوثر فقد وصف باعتباره مرمماً للخلل السفر الأخير من الكتاب المقدس «رؤيا يوحنا اللاهوتي» عن حق بأنه «زكائب من أخلاط الأضاليل»، إنه أبعد ما يكون عن «تصوير الرب موسوما بالرحمة»، فرسم لنا صورة «الألم، والمعاناة، والصليب، ثم الصليب»، وكأنه نصيب المسيحيين وقدرهم، إلا أنه أتى أيضاً بشجعان من أهل القداسة، ليضع على رؤوسهم التاج السماوي، وكأنه تاج ظهر فجأة ولم يتنبأ به أحد، وليس مجرد صدى لصورة الكبراء في الدنيا وضمانه لسلطانهم الأقل «استحقاقاً». رغم ذلك لم تنضب طاقة الكتاب المقدس، أجل: فالإلحاد لا يؤثر شيئاً على ما لا سبيل لإرهاقه، بل الأمر على عكس ذلك. ولنتساءل عما إذا لم يكن هذا مدعاة لسعادة الذين لا يتمسكون إلا بالجانب المنهك من الكتاب المقدس. إنه مكسب لكل فرعون في الأرض، ذلك الذي جاء الكتاب المقدس ليعارضه أيما معارضة «دون زهور من خيال تصطف داخل العقد». إن كل محاولة كسولة للتوليف بين الجانبين تبقى بعيدة المنال، أما محاولة شغل المناطق الخاصة بكل منهما ثانية في سبيل «الحق في الحرية» فإنها تناسب الفعل التنويري الثاني تماماً، وهو فعل في أعلى درجات الحساسية في مواجهته للخيال، إلا أنه يتماهى بنفس الدرجة مع التدمير، ويتماهى مع فعل التسامي، أعني فعل التسامي بلا تسام أو تعال فوق ذلك الفعل. نحن بإزاء حركة غير إيمانية بعيدة عن السطحية تمكنت من قراءة الكتاب المقدس وسوف تقرأه، فهي حركة هرطقة سفلية مناقضة للكتاب المقدس، وستفيد هذه المواجهة كلا الجانبين، الجانب الذي يتبنى الكتاب المقدس بفهم سطحي وجانب الإلحاد والهرطقة. فالجانب الأول، وهو سطحية التعامل مع الكتاب المقدس، سيستفيد التعمق في الرؤية، وهذه المناسبة فإن إسحق بابل^(١) يرى أن «السطحية هي الثورة المضادة»، وأما الجانب الثاني فيستفيد الفهم الإلحادي

(١) إسحق إمانويلوفيتش بابل كاتب وصحفي روسي ولد في ١٨٩٤م وتوفي في ١٩٤٠م، كان أهم أعماله مجموعة قصصية بعنوان «جيش الفرسان» وصدر عام ١٩٢٦م. بعد النجاحات الأولى في الاتحاد السوفيتي الشاب، كان بابل أحد ضحايا عمليات التطهير التي قام بها ستالين حيث أعدمه في ١٩٤٠م، لكنه نال رد الاعتبار عام ١٩٥٤م. (المترجم).

الطوباوي المماثل لفعل بروميثيوس القوي^(١) في مسألة صيرورة الإنسان. ويبدو لنا الآن أكثر من أي وقت مضى أنه من دون مثل هذه المواجهة فإن برج بابل الحقيقي الجميل سينهار تارة باسم البربرية، وتارة باسم العدمية. وهذا شأن بعيد التحقق حتى وإن لم يكن الخير قريبا كل القرب أو لم يكن الخير هدفا قريبا لأحد الطرفين، بل حتى وإن لم يكن الهدف الأسمى للخير مدرجا في التجربة: أعني ذلك التساؤل عن مصدر ومورد ما نعنيه، وهو المطلق الذي ما يزال في دائرة التأرجح.

من الضروري هنا ألا نسمح لأحد بالوصاية علينا في هذا المجال بالذات، لأن ما ينبنى عليه أعمق مما يقال، وليس من السهولة ولا بمنأى عن الخطر إهماله والتغاضي عنه. فمحاولة التعالي على الآخر هنا بغير مبالاة، وبغير إدراك للعواقب لن تفيد إلا أعداء الثقافة وأولئك المتأمرين الذين يحسنون الاختباء دائما حين يلزم وجودهم، أي عندما يوصف كل شيء وأي شيء في المجال الديني الشائك بأنه خرافة، بل وبصفة خاصة عندما يتحدث الكتاب المقدس «ذاته» عن الإنسان بسمو ورفعة. وعلى هذا الحال تنطبق مقولة «الفكر تجاوز» التي لا يمكن إطلاقها من منطلق الدعة والتملك. بل ولا يمكن إطلاقها بالأولى من جانب أدعياء التنوير (ولفظ أدعياء التنوير ابتكره ليسنج في الأصل) الذين يتسم منهجهم بالسطحية يقينا بدلا من أن يكونوا أنصارا للتنوير الحقيقي الذي يشع ضياؤه. وكان ليسنج على كل حال مجدفا، إذ لم يكن يعني بدهاة أن الكون ليس به إلا بعدان فقط، ولا أن يجعل الأمانى مثل الفكر والذكاء. وهذا ما تنطبق عليه مقولة: «إن أفضل ما في الدين أنه يستدعي خلق الهراطقة»، وهو موقف لا يمس غير المبالين الذين يخلطون جميعا بين الكوع والبوع. من هنا، وبسبب التذمر المعروف من جانب بني إسرائيل والذين يفضلون غالبا إغفال ذكره، فإن من الأهمية القصوى أن نقرأ الكتاب المقدس على خلفية تاريخ الهراطقة التي ما تزال تؤتي فعلها - قراءة تحليلية بل من منظور التحري الشرطي، وهو ما سنقوم به ضمن فصول هذا العمل. فهل

(١) بروميثيوس كما تقول الأسطورة القديمة هو سارق النار من السماء ومعلم الناس استخدامها. (المترجم).

تأخذنا هذه القراءة إلى عكس ما في الكتاب المقدس من كل هذا التزلف واليقين في السادة وميثولوجيا التبعية - إلى ذلك الكنز المخبوء في هذا الكتاب، الكنز الذي لم يأكله الصدا ولم تأكله العثة، ولم يقض عليه ضوء ليسنج في زمن التنوير، بل ولا الشعار القائل: إما قيصر وإما يسوع. وفي هذه النقطة يصبح مبدأ سفر الخروج في كل بلد للعبودية ذا صدى إيجابي، ذلك المبدأ الذي يقول: «حيث يكون الأمل يكون الدين»، بينما لا يصح المبدأ المعاكس: «حيث يكون الدين يكون الأمل» إذا اعتبرنا الدين فرضا من السماء ومن عليّة القوم. بل إن الأمل البشري الذي يرتبط بالتجديد للأفضل هو بالذات الذي ينبثق عنه أقوى نقد للدين كرابط قمعي رجعي يربطنا بما سلف، إنه انتقاد لما تم تقنينه سلفا هناك في العلا، وهذا يختلف عن الحدس والتوقع المبدع في ذاته والذي يتسم بعدم الرضا عن الحال، أي العمل من أجل التسامي، لا الشعور بالتسامي. إن هناك قدرا كافيا من الجمود والثبات في ذلك الاتجاه الديني الذي لازمه الفشل والذي لا يمكن أن يكون متخليا زاهدا، إنه جمود راسخ أشد من رسوخ السادة الذين صورهم الكتاب المقدس أيضا جامدين، مثل زيوس، جوبيتر، مردوخ، بتاح، مولوخ... كما أن الكتاب المقدس يحوي أيضا النقيض لذلك - وهو ما يعتبره من استمرأوا العمل اللاهوتي مفاجأة ومدعاة غضب، بل وحماقة - إنه نقيض يتسم بالتزلف والتحرك الدائم، نجد ذلك في الكتاب المقدس الذي يحكي تاريخا يمثل في كثير من جوهره سباحة ضد التيار. وهكذا يثبت الكتاب المقدس ذاته في نهاية المطاف وجود جانب جديد فيه، وخاصة في حديثه عن ابن الإنسان الذي وضع قواه التبشيرية في خدمة من تسمى بالربوبية، إنه جانب الهرطقة بأشد معانيها. بل بالمعنى الذي يدفعنا للقول: وحده الإلحادي يمكن أن يكون خير مسيحي، وبالتأكيد أيضا، يمكن القول: وحده المسيحي يمكن أن يكون خير إلحادي، فكيف يتأتى أن يسمى ابن الإنسان نفسه بعد ذلك ندا للرب. وجاءت التسمية الرومانية فيما بعد دقيقة تماما في وصف الهرطقة كما كانت دقيقة في وصف الصليب الروماني، حيث أطلق عليهم «آ-تيو» - أي غير الإلهيين / الذين بلا إله / ، وهو الوصف الذي كان يطلق على الشهداء

المسيحيين في بلاط نيرون في مبدأ الأمر. وهذه المشكلة يمكن فهمها من أعماقها، أعني من قبل المسيحيين الذين شبعوا من الأساطير الوثوقراطية، أي الذين جاعوا بصورة أخرى لأن الأساطير لا تشبع. كما يفهمها من جذورها أيضا الملحدون الذين لم يشبعوا بلا ريب من سطحية الرفض، رفض كل ما وعدت به كنوز الدولة أن تقدمه إلى الرب، وبعد أن بدأ خواء العدمية المطلق عقب مرحلة من التنوير كان شعارها الرفض. نحن بإزاء فقدان لنار بروميثيوس في الأسئلة المطروحة عن المقصد والعلة والمطلق والأخروي والمغزى ... قياسا على ضعف كاهل العالم البشري وشعوره بالبرودة، بل والعالم فوق البشري أيضا. إن الكتاب على العكس من ذلك يزخر «بهر أركان عالم الموت هذا»؛ جاء ذلك بالطبع في السياق الأسطوري الذي يعج فيما بعد بثورات مقموعة أو زائفة، وقع على إشعالها البشر من أجل قيمة الإنسان وصيرورة الإنسان - ثورات تعارض الفرعون وترفض الخنوع للبشر، تلك التصورات التي وصفها إرمياء في مراثيه بلا موارد بأنها «عدو لنا» والتي جعلت إشعياء يدعو لتنشأ «سما جديدة، وأرض جديدة، حتى لا تكون هناك فرصة لتذكر السابقين». أوليس هذا هو النداء الذي ارتبط في البدء بمسألة الحية، نداء لا يمكن إخماده مهما حاول أصحاب الدين الرسمي إنكاره وتحويله عن معناه، ذلك النداء الذي صنع تاريخ البشرية حيث دعا إلى «الخروج من جنة لا يسكنها غير الحيوان»؟ أليس لرب «عشبة الشوك» الذي وصف فيما بعد فعل مضارع؟، أم أنه سيبقى فقط عامل النجاة في المستقبل؟، بمعنى «أكون الذي أكون» - أليس ذلك تحطيا لما يسمى التصور عن الرب ذاته؟ كفانا إذن تبعية وإرادة أخرى مصحوبة بالخروج اللاهوتي وبالمملكة الطوباوية الفاضلة على ضفة العالم الجديد إلى تلك العبارة التي قالها أغسطين: «في اليوم السابع تتحقق ذواتنا». فاليوم السابع الذي لم يأت بعد ... هو في الواقع ذواتنا نحن، في داخل مجتمعتنا، تماما كما هو في داخل الطبيعة التي تحيط بنا. إن التعويل على هذه النماذج الفلسفية البعيدة، والمدمرة، حتى وإن كانت تمر مرور الكرام، يرجع إلى الزمن ويكمن في أعماق الزمن الذي نحياه. ومما يكتسب دلالة هنا أن منطق هذا المظهر الخاص

الذي دام ثلاثة آلاف عام يتألق بدون الإله تماما كما يتألق بالفلسفة الدينية. ولقد تمكن الخلود من الارتقاء داخل «فاوست» حتى دون خدمات الملائكة، بل إنه كان أفضل مما لو أسدوا إليه خدماتهم. والكتاب المقدس يصف ذلك بأنه كشف الغمة عن وجوهنا بينما تصفه الفلسفة بتطابقنا مع هويتنا.



الباب الأول حول الزاوية

١ - لا حراك

ثمة من يمشي داخل نفسه، ويظن أن هذا أمر يجعله أفضل حالا، لكن أحدا لم يلاحظ ذلك، رغم مكوثه في هذا الأمر مليا، ثم ما يلبث أن يدور مرارا حول نفسه ويظل يدور.

٢ - ضد الشوك

لن يشب المرء عن الطوق بالندم وحده، خاصة إذا كان الضمير الذي يدق في داخله ما يزال يخبط في قصوره، ولا يسلك إلا وفقا لما تمليه العادات، مع اختلاف بسيط. وسيأتي عندئذ الصوت قادما من خارج الإنسان، بل من فوقه، ليقول له ذلك «الذي في العلا» بطمأنينة غالبا ما تثير الريبة: «عليك أن تخضع»، وهذا النداء من أعلى نحو الأسفل، نحو الأسفل كلية، هو نداء بالخضوع التام للمطالب العلوية الكثيرة ويشبه تماما نداء آخر مغلفا بصورة محكمة يبدو أجمل مظهرا لكنه يهدف تماما إلى ما يهدف إليه السابق: يقول النداء المشابه بأن على الإنسان ألا يشتهي ملك أخيه وأن اليهود أيضا عادوا بشرا ثانية. ومثل هذا يحدث مرارا، أو ربما لا يحدث - فكلنا الأمرين سواء - طالما أن علاقة «أبي - أنا» في الخارج لا تؤثر في الضمير شيئا مختلفا، طالما أنها لا تتخاطب مكنم الخضوع الأول، وهو الضمير، بشيء مختلف. والندم كفاعل مؤثر لا يصح أن يكمن أثره في مجرد تبديل الشائعة السائدة وتبديل السادة الذين تدور حولهم هذه الشائعة، بل الأفضل من ذلك بالنسبة للضمير الحق أن يستمع إلى صوت أولئك الذين يعانون الألم المشترك ولا يستطيعون إزالته إلا بإزالة

الذين لم يعانون الألم أبداً، وإنما يعيشون على ألم الآخرين. هذا هو في المقام الأول ما يستدعي أن يكون المرء ناضجاً، وهو لا يتطلب فعل الخضوع وإنما يتطلب فعل الفهم. وربما صار من الصعوبة أن يعبر المرء عن نفسه بجلاء أكثر من الصعوبة في أن يجد نفسه وقد حرفت أقواله. إلا أنه قد يكون هناك نوع من الكلام عن طريق تقديم زهرة، وهذا كلام قد لا يقال طواعية، وهو سهل الفهم، إلا أنه من الصعب الإحاطة به. لقد تقدم الجندي الشجاع شفيك^(١) عبر كل العصور، لكنه كان تقدماً عجيباً ودرسا للتعليم في الوقت نفسه، حيث لم يخل قدومه من نغمات الكتاب المقدس؛ فلا ينبغي أن يربط المرء فم الثور الذي يدور ليدرس الحصاد، مهما كان ذلك مهما لمن يقوده ظاهراً وباطناً، خاصة عندما يتوقف الثور عن أن يكون ثوراً.

٣ - نظرة على لغة العبيد

يتحدث الخانع بما يريد المتعالي أن يسمع. وهذه لغة العبيد، دودة متوقعة، وكلب يحرك ذيله خنوعاً، كان هذا منذ الأزل. بيد أن هذه الطريقة التي لا تعبر إلا عن خضوع لا يخفى شيء منها، وليست هي التي تمنح شكلاً للتفكير، خاصة في ذلك النص السفلي الذي يتم البحث فيه، وهو الكتاب المقدس. بل إن النوع الآخر من لغة العبيد هو الذي يمنح ذلك، وهو نوع يمثل خطراً على السادة ولذلك يلبسونه قناعاً. وهذا النوع لم يتم من قبل بحثه على حدة من حيث شكله التاريخي مثلاً، بالصورة اللاتقة به؛ هذا على الرغم من أن ذلك كان يمكن أن يمثل جهداً رائعاً في مجال نقد الكتاب المقدس أيضاً. لأن هذا النوع من الكتابة ليس كالنصوص التي لا يتم تعديلها أو توفيقها من أعلى إلا في مرحلة لاحقة، بل هي بالأحرى ترتدي قناعها من أسفل طواعية. وربما كان مصطلح «لغة العبيد» من أصل روسي، ظهر في القرن

(١) بطل رواية بعنوان «مغامرات الجندي الشجاع شفيك إبان الحرب العالمية» أبدعها الكاتب التشيكي هاشيك بين عامي ١٩٢٠م و١٩٢٣م ومات قبل إتمامها، وأكملها بعده ك. فانيك بين عامي ١٩٢٣م و١٩٢٤م. (انظر موسوعة بروكهاوس). (المترجم).

الماضي^(١)، ويقصد به فن الدعاية للتعمية على الشرطة السياسية (عليها فقط). والأمر في حد ذاته أقدم تاريخاً من ذلك بكثير كما هو متبادر، بل هو أول صورة خاصة من صور التشكيل والتمويه، وهو يمتد منذ كتب «إيسوب» قصصه الخرافية^(٢) إلى أن كتب مونتسكيو «خطابات فارسية» حيث ألبس فيها لويس الخامس عشر ملك فرنسا قناعاً فارسياً. ولغة العبيد كانت أخيراً حين صورت حياة القيصر الروماني «كاليجولا» في كتاب جعل كل قارئ له ينطق اسم هتلر بلسانه أو يطبع اسمه عليه.

هذه إذن لغة عبيد جيدة، بل هي إن جاز القول لغة مصقولة، لا تقف عند حدود السماح للحرية بالهمس في عالم مقهور ومفروض أيضاً. وقد استدعت لغة العبيد لونا خاصا من الكتابة، لغة لا تشبه الهجاء الصريح، ولا التهكم الماكر كما في رواية «شفيفيك» وعبر جميع العصور، ولا تحتاج إلى الحيل البلاغية التي يحملها الكاتبون على الأكتاف، ولا إلى الإمام بأسلوب السخرية. أيكون هؤلاء الناس لقنوا شيئا من فصول الكتاب المقدس التي تثير غالبا التذمر خلف يد ممدودة بالعون هذه المرة؟ فمثل هذا يحدث دائما ليس فقط في المطالعات المسموح بها، وإنما أيضا في مواعظ قسيس الفقراء حين يحكي عن الأرملة الفقيرة التي لا تمتلئ قنينة زيتها أبدا، أو حين نتذكر قساوسة بعل وقساوسة المامون الذين نرى أشباههم بين واعظينا أو نظن أنهم منهم. ألا يذهب ذلك السامع وقد انحنى منصتا لقصة بلعام الذي بارك شعبا حيث كان ينبغي أن يلعنه، ألا يذهب كل مذهب فيما

(١) المقصود هنا القرن التاسع عشر، كما لا يخفى. (المترجم).

(٢) الخرافة أو القصة الخرافية تعني في الأدبيات الأوروبية قصة على لسان الطير والحيوان كما نراها في كتاب كليلة ودمنة. (المترجم).

يسمع من أخلاط (أنظر سفر العدد، الإصحاح الثاني والعشرين)^(١): كم تفضل لغة العبيد استخدام تلك المتداخلات وتقلبها وتعيد توجيهها إلى أناس جدد، لكي يتمردوا - مغمورين بالبركة - على السيد الأرضي. وكثيرا ما يتحدث المرء بالتشبيهات ويضرب الحِمل وهو يقصد الحمار الذي يحمله ويمدح الأمراء مبرزاً مشانقهم دليلاً على مدحهم.^(٢) إن فن اللعن من خلال منح البركة لم يفهمه حتى في وقت متأخر الناظرون من الخارج عندما تخلى السادة المسيطرون وقتئذ عن الضغط والقهر، حتى لقد صارت «رحلات جاليفر» التي تعج بالتمويه الساهر فيما بعد كتاباً للأطفال لا خطر منه، وتم وضعه خارج المنافسة، ولو لوقت ما: إن العبيد يتبدلون.

(١) جاء في سفر العدد: وارتحل بنو إسرائيل ونزلوا في عربات موآب من عبر أردن أريحا. ولما رأى بالاق بن صفور جميع ما فعل إسرائيل بالأموريين، فزع موآب من الشعب جدا لأنه كثير وضجر موآب من قبل بني إسرائيل. فقال موآب لشيخو مديان: «الآن يلحس الجمهور كل ما حولنا كما يلحس الثور خضرة الحقل». وكان بالاق بن صفور ملكاً لـموآب في ذلك الزمان. فأرسل رسلاً إلى بلعام بن بعور إلى فتور التي على النهر في أرض بني شعبة ليدعوه قائلاً: «هوذا شعب خرج من مصر. هوذا قد غشي وجه الأرض، وهو مقيم مقابلي، فالآن تعال والعن لي هذا الشعب، لأنه أعظم مني لعله يمكننا أن نكسره فأطرده من الأرض لأنني عرفت أن الذي تباركه مبارك والذي تلعنه ملعون». فانطلق شيخو موآب وشيخو مديان وحلوان العرافة في أيديهم وأتوا إلى بلعام وكلموه بكلام بالاق. فقال لهم «بيتوا هنا الليلة فأرد عليكم جواباً كما يكلمني الرب». فمكث رؤساء موآب عند بلعام. فأتى الله إلى بلعام وقال: «من هم هؤلاء الرجال الذين عندك؟» فقال بلعام لله: «بالاق بن صفور ملك موآب قد أرسل إلي يقول: هوذا الشعب الخارج من مصر قد غشي وجه الأرض. تعال الآن العن لي إياه لعلني أقدر أن أحاربه وأطرده». فقال الله لبلعام: «لا تذهب معهم، ولا تلعن الشعب لأنه مبارك». فقام بلعام صباحاً وقال لرؤساء بالاق: «انطلقوا إلى أرضكم لأن الرب أبى لن يسمح لي بالذهاب معكم» فقام رؤساء موآب وأتوا إلى بالاق وقالوا: «أبى بلعام أن يأتي معنا». سفر العدد الإصحاح ٢٢ من ١ إلى ٩. (المترجم).

(٢) انتقد بلوخ لغة العبيد التي مالت تحت القهر إلى التلميح لا إلى التصريح ولم تواجه الظلم بصورة واضحة، وإنها لفارقة عجيبة أن يستخدم هو ذاته لغة أقرب ما تكون إلى اللغة التي ينتقدها، فمعانيه ليست واضحة، وترميزاته شديدة الإلغاز، ولغته قمة في الغموض وعدم الإفصاح، فهي أقرب إلى أساليب الأدباء من أساليب المفكرين، بل هي كثيراً ما تفوق اللغة الأدبية في رمزية صورها وغموض معانيها، وللمرء أن يعجب من مفكر يتعامل بكل هذا التعتيم الأسلوبى والغموض التعبيري مع موضوعات يفترض أن تكون تنويرية جليلة الدلالة، لأنها تتعرض لقضايا يحتاج المجتمع إلى فهمها والتفاعل معها، وليست أعمالاً إبداعية أدبية يستعذب عشاق الأدب رمزيتها وبلاغتها. لقد حير بلوخ المتعاملين مع لغته، لكن فكره مع ذلك جدير بالتأمل والاعتبار. (المترجم).

الفقراء الذين لا يستطيعون بعد الحديث بصوت عال يتحدثون جانباً بمثل هذه الطريقة، أما الأغنياء الذين لا يملكون شيئاً وإنما يتصورون ذلك فمن الضروري أن يقولوا كل شيء بصوت عال ويزينوه أيما زينة. وهم يلمعون قوهم بفرشاة أجنبية، أو على الأقل بفرشاة لا تنتمي إلى هاهنا ويعدلون هيئة كل شيء بين أيديهم بصورة مختلفة تماماً ويوسعون مداه ويحسنونه، بل وإذا لزم الأمر يزيّفونه. ثمة مثال غبي على ذلك لكنه معبر، هو شارب هندنبورج^(١)، فالطريقة التي أراد هندنبورج أن يتنفّس بها شاربه لم تكن تناسب حجم الشعر في شفته العليا، ومن ثم أضاف لها جزءاً من شعر لحيته ثم سواها بالترجيل نحو الخارج ليوهم بعظمته. وهكذا نشأ بديل بطريقة لم يكن المتغنون حول مهده ليصوروه في أغانيهم، وهو بديل ظاهري فحسب بدا بالوسائل المستعارة أبهى.

ولكي نخرج الآن نسق هندنبورج من النص بعد أن صبغ معاني الوطن بلون أحمر مختلف تماماً نقول: إن البديل يلمع حيث يكون المهّد قد أعد في السابق خالياً من الخيال، ومن الحلم وأصبح مصطنعاً بلا روح. أي حيث يكون مزوداً حتى بتعاليم التنوير وبالموقف الأمين تجاه ما يأتي اتفاقاً ويبدو باهتاً، بل (والسماح) الأمين به.

(١) بول فون بنكدورف فون هندنبورج أحد القادة التاريخيين لألمانيا المعاصرة ارتبط زمنه بتقلبات كبيرة. ولد هندنبورج في الثاني من تشرين أول/ أكتوبر ١٨٤٧م في مدينة بوسن Posen وهي بلدة تابعة لدوقية بوسن التي تأسست عام ١٨١٥م على مناطق كانت في الأصل تابعة لبولندا واستولت عليها بروسيا بين عامي ١٧٩٣م و ١٨٠٧م وقد استردتها بولندا ثانية عام ١٩١٩م. كان والده أحد الضباط البروسيين ومن ملاك الأراضي. شارك هندنبورج كضابط شاب في الحرب الألمانية الفرنسية عامي ١٨٧٠-١٨٧١م وصار قائد الجيش عام ١٩٠٣م حتى غادره عام ١٩١١م. استدعي هندنبورج ثانية لقيادة الجيش مع اندلاع الحرب العالمية الأولى ١٩١٤م وحقق خلالها إنجازات عسكرية كبيرة خاصة ضد الجيش الروسي، وبعد وفاة رئيس الرايخ فريدريش إيبتر عام ١٩٢٥م تولى هندنبورج رئاسة الرايخ الألماني عقب فوزه في انتخابات مباشرة ثم أعيد انتخابه رئيساً للرايخ ثانية عام ١٩٣٢م، وهو الذي عين أدولف هتلر مستشاراً للرايخ في ٣٠/ ١/ ١٩٣٣م، مرسخاً بذلك حكم النازي في ألمانيا، وبعد وفاة هندنبورج في الثاني من آب/ أغسطس ١٩٣٤م ضم هتلر إلى منصبه كمستشار الرايخ رئاسة الرايخ أيضاً وصار حاكماً مطلقاً للبلاد، ليبدأ أسوأ العهود في تاريخ ألمانيا المعاصرة، واشتهر هندنبورج بشاربه المميز. (المترجم)

أما ما يجعل المفقود المرغوب في تعويضه يستعيد جاذبيته حتى بين الاشتراكيين الديمقراطيين بل وبين المسيحيين فليس إلا الاستعارة من روح الزمن وما يتضمنه ذلك الزمن مما يسميه الناس عصريا. ولا يندرج تحت هؤلاء شخص مثل بولتمان^(١) فقط في مقامه بحي جودسبيرج وما يلح به آخرون غيره باستمرار للتوافق مع ما يسمى الوعي العصري بحيث يؤخذ كما هو مثل العملة النقية وبحيث تنزع الأسطورة عن المفاهيم بأي ثمن إلى أن تبقى في النهاية داخل الإطار الوسطي. أو أن يبقى ذلك الغموض «الملازم» ضوءا خافتا حيث لا يستطيع المرء أن يتعرف بعد من هو النادل ومن هو عميل المطعم. بيد أن هناك أيضا الكثير من العصرية المتسمة ببساطة أكبر وبعد أشد عن الأصل: وتمتد هذه العصرية من محاولة استخدام موسيقى الجاز داخل الكنيسة إلى مخزون الصلوات والدعوات كشكل يمثل ظاهرها لتعود ثانية إلى التلغني بيسوع الصغير الحبيب الذي لا يعرض أحدا ولا يكلف أحدا شيئا. ثم ينتهي هذا كله في جميع الأحوال داخل أرض العصرية المجهولة تائها بين الجبهات دون أن يكون له قول أو أن تكون له جبهة. أي أن هنا أيضا استعارة ما لا ينبت في حقلك أنت لتوهم أنه نبتك أو تستعوض عنه به، ولا يأتي كل ذلك لمجرد جذب السامعين إلى حصيلة صيد بطرس الرسول الزاخرة بالأسماك. ولربما كانت تلك الاستعارة مختلفة تماما، أو ربما حدث ذلك بالفعل في كل مجال ليس فيه فقط أغنياء لا يملكون شيئا وإنما فيه أيضا محرومون من الميراث تمت خيانتهم أو التعمية على حقهم في أن يقرأوا من جديد سجلهم الخاص القديم. ويمر ذلك غالبا عبر الغليان الأحمر الثائر الذي يقع خاصة في المجالات التي لم يحققوا فيها بعد انتصارا أصيلا، إذن فانظروا. هذا الانتظار الذي خلف وراءه بحق جوعا متعدد الأصوات

(١) كارل بولتمان هو عالم لاهوت إنجيلي (بروتستانتي) عاش بين عامي ١٨٨٤م و ١٩٧٦م وعمل أستاذا للاهوت بجامعة ماربورج الألمانية، وتأثر كثيرا بفلسفة هايدجر الوجودية وأسس مدرسة النقد التاريخي للكتاب المقدس، حيث دعا إلى ضرورة تحرير رسالة العهد الجديد (الإنجيل) من فكرة الصلب وقيامه المسيح والأساطير التي أحاطت بها فيما أطلق عليه «نزع الأسطورة» التي ارتبطت بالتفسير الوجودي للنص المقدس عند المسيحيين بحيث يكون الحديث عن الرب ليس إلا حديثا عن الإنسان نفسه. ويشير الكاتب هنا إلى حي جودسبيرج الراقي بجوار مدينة بون غرب ألمانيا الذي كان يقيم فيه بولتمان فترة من عمره. (المترجم)

يصحبه مع ذلك وضع نذر يسير من الطعام داخل الفم ويتم ذلك على الأقل متوازيا مع الملل الاستهلاكي الذي لا يحتاج للاستدعاء. هذا الانتظار لا يأتي فقط من الداخل، وإنما دائما وأبدا من الأسفل أي من أولئك الذين يعانون العوز والافتقار، على الأقل الافتقار إلى السؤال عن مغزى كل شيء وهو سؤال لا يطرح دائما إلا في السياق الديني. وبدلا من طرح هذا السؤال عن المغزى جانبا بكل ما له وما عليه، خاصة بدون سهم وقوس حقيقي، وبدلا من رسم حراس المحلات القدماء عبر وسائل التجميل ليصيروا «عصريين» ينبغي إجراء المحاولة مجددا من أجل سماع تلك «الليس بعد» بمفهوم الكتاب المقدس وهي ذاتها لا تتوقف أبدا عن التكرار. وهي تبين الفوارق وتمهد الطريق عبر الأعشاب وما بها من حداثق ولا تسير بغير شعلة، ثم تدخل إلى الكتاب ولا تمر على الهامش وإنما تقف إلى جوار أولئك الذين همشوا. وهنا لا يبعد الوثني كثيرا فيما يبدو عن القادم من أعلى بل ولا عن ما قد يسمى صبر الصليب، ذلك الصبر الذي التفت معانيه حتى التوت.

٥ - الكلمة المعترضة

ما يحرم يطيب مذاقا. ويتأكد ذلك كلما قلت الثقة فيمن يوصدون الأبواب ويحرمون الأشياء. وهو اختبار لجميع أولئك، حتى وإن لم تنصحهم بذلك قائمتهم السوداء. وفي حديثهم عن أنفسهم ينقلب الأمر أيضا إلى العكس خاصة حين يأتي ذلك التركيز الشديد على منجزات الذات من أولئك الذين يسميهم الناس «علية القوم» (الذين في العلا). ومن ثم يصير ما تم التركيز على الاهتمام به ماثرا للريبة، حيث لم يعد يبدو مدعاة تحرر أو مواساة، بل يستهلك ذاته على أقل تقدير. فالكتاب^(١) بالطبع يبدو في الغالب خادما لأفكار كل من السفلة والعلية في وقت واحد تقريبا. وما كان للكتاب أن يحتمل لو أنه نظر فقط إلى ما يحتاجه فم الشعب. فنسبة كبيرة من العلية لا تنتمي إلى الشعب ولا إلى من زعموا أنهم

(١) المقصود الكتاب المقدس وما يتصل به من أسفار. (المترجم).

يمثلونه، وينطبق هذا على كل قريب منه ذي نصيحة قوية، أو كلمة نافذة. وعلى كل حال فلا بد من وجود العوالم والأعشاب التي يخوض المرء فيها، بل التي يستطيع أن يخوض فيها، بلا هروب منها، وإلا لما كان ممكنا على وجه الدقة اتخاذ الطريق الذي يلتزمه المرء التزاما.

الباب الثاني

الغضب والحقاقة

٦- نبذ الخنوع

لا يفضل أحد من تلقاء ذاته أن يعاني، إلا أن تمثل المعاناة عنده غير حقيقتها، أو أن يشعر بالسعادة بها في خنوع. والبعض قد يستمتع بالضربات، بل يراها لا غنى عنها حتى تتضخم روحه، وعندئذ لا تأتي نظرة المعاناة منه متصالحة فحسب، بل تكون ممتنة. وهذا الشكر خاصة يأتي متسللا في جبن ليقول للزعيم هيا استعبدنا. إن هذه الدعوة والطريقة التي تؤدي بها صارت في النهاية ماثرا للريبة. وهي دعوة تأتي أيضا في مجالات أخرى، ومن توافق معها دون زجاجة لم يسلك مسلك البشر، بل يسلك مسلكا أقرب للكلاب منه إلى بشر ولدوا من جديد. وضرب شخص في وجهه بأثمن حذاء لا يعني التقليل من إهانته، وبدلا من أن يعلن صاحب هذه الدعوى أن كرامته بذلك أهدرت يرى أن وضعه صار به أفضل، بينما الفاضل الحقيقي يرى ذلك غباء وتنطعا.

٧- من الزفرة إلى الزجاجة

كما أن المرء لم يعد يرى في ما ذكر عملا ورعا على الإطلاق. فما يقال أنه هدية العالم العلوي لنا، هو أمر لا يستحق أن نركع له مطلقا. ومثل تلك المشاعر تعود إلى بقايا العبودية القديمة. ولهذا السبب أيضا لم تعد الحاجة تعلمنا أن نصلي وندعو، لأن الظاهر تماما أن القسم الأكبر منها نشأ عن أمثالنا وتسبب فيه أمثالنا.

لقد صار عنوان من قاموا بذلك ومن تلقوه معروفا إلى حد ما خلال الماضي القريب، ومن الممكن أن يرغب هؤلاء في التمويه وفي إخفاء أسمائهم بصورة

جديدة، إلا أن مكانهم معلوم وهو أرضي تماما. إنه مكان مسكون بشدة باللحم والدم المشهود أي أنه متاح أمامنا بلا ريب إذا أراد المرء ذلك وهو ليس فوقنا مطلقا. ومن الواضح تماما أن هذا الحال يمكن أن نمنعه نحن وحدنا وأن نتجاوزه أيضا.

إلا أن قلة ما تزال تقف بصدق مشدودة القامة بانتباه حين يحدث أحيانا أمر طيب، قائلة «نمتن لعطاياك الكريمة»... من ذا الذي ما يزال الآن يقول ذلك؟ وكأن كائنات مجنحة جاءت من جنة عدن لتتغنى حول مهده بهذه الكلمات. إن الدجاجة لا تشرب قطرة من ماء من دون أن تنظر إلى السماء - وأيا كان عدد الدجاج البشري فإن أشعار المهد السخيفة لم تعد تعني له أمثلة ذات مغزى بعد. فربما ما يزال هناك من يقدمون الشكر للمنقذ، خاصة عندما تغيب عنهم الجهة التي ينشدون عندها المشورة، أو حين تكون الرؤية معتمدة. وبالنسبة لغالبية من يسرون هذا الطريق فإن أصما كالذي في العلا هو والعدم سواء بسواء.^(١) فلم تعد رسل الملك تأتي على صهوات الجياد إلا فيما ندر، كما أن وجود الملوك على كل حال لم يعد مسألة معتادة. هنالك حيث لا يكون التنوير كافيا تتوقف المشاعر القديمة أو لا ترد إلا على الشفاء فحسب. إن تجربة «أبي - أنا» لم تعد موجودة ضمينا، كما أن نقلها إلى آفاق العلا لم يعد ممكنا كذلك. ففي معظم البلدان لم يعد هناك عرش ولا ما ينبثق عن العرش بالضرورة ليملأ الاحتياج الأرضي والتفسير الأرضي بمكملات فوق أرضية، اللهم إلا إذا كان ممن يسد خلة كيفما اتفق كمن يكمل ميزان اللحم بقطع من العظم.

لقد استذل العبيد على يد الكنيسة بصفة خاصة لزمن طويل وبأعداد كبيرة. ويرى لوثر كما يرى بولس من قبله أن كل سلطة هي كما تحب أن تكون - استمدادا من الرب. ومعلوم أنه قد أطلق على ذلك أفيون الشعوب، ولكن حتى بالنسبة

(١) انظر هذا التجاوز الفج في التعامل مع أسمى القيم التي يقدسها بقية البشر، وهي بلا ريب نتاج العلاقة المتأزمة زمنا طويلا بين التصور الديني كما قدم هؤلاء المساكين في الغرب وبين قياساتهم العقلية التي هزمت ذلك التصور الديني الضحل الذي لا يقنع عقلا، فنشأت عقيدة أقرب للفجور الفكري في التعامل مع ما تصوره لهم تقاليدهم السقيمة ربا، سبحانه الله عن ذلك، وتبارك ربنا وتعالى، أكرم من أجاب المضطرين لا أصم ولا أعمى ولكنه سميع بصير قريب محب، يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور. (المترجم).

لوعي الدوائر الأفضل من الناس إذا ما لم يسيروا مع رياح المصلحة فإن ذلك في الواقع يمثل حقيقة لا نفاق فيها: نهاية وهم. فهنا وهنا بالتحديد يبدو كل سحر اقتنع الناس به أكثر إثارة للعجب على يد ممتهن ضحل مما يثيره السحر الحقيقي ذاته. وهكذا يتلاشى الزعيم، ويقتلع الذي في العلا اقتلاعا كاملا بعد التقليم والتقطيع الاجتماعي والعلمي المتكرر على مدار عهود طويلة. وهكذا لا يصير الكبراء، ولا يصير الرؤساء بالنسبة للقطاع الأكبر من الموظفين الذين عاد إليهم رشدهم غير كائنات أرضية فحسب، وكفاهم ركوعا لهم. وهكذا يكون الوعي الذي أوشك على التخلص من الوهم أكثر فائدة للحياة اليومية الرتيبة وأكثر فائدة أيضا للركام الأكثر سطحية فيها، أما الضباب الذي انفشع فإنه سينسى طالما كان ذلك ضرورة.

٨ - الرفض وتخليص المسحورين

تعاف غير كاف

الحرية هي خلاص من عبء. وهي تسبب في البداية فراغا ما، وإن كان فراغا نظيفا يفتح الباب لإخلاص حقيقي، غير أن المهم في حالتنا الآن أن نعرف إلى أين يكون الخلاص وما دافعه؟ ولا يقل أهمية في حالتنا تلك أيضا أن نتدبر بعد أن يغلق باب النفاق بصورة فعلية - ما إذا كان فيما تخلصنا منه أيضا شيء أصيل. غير أننا نتسرع في ذلك ونسلك غالبا سلوكا شديدا السطحية، كرجل تخلص من هذا الوهم بدرجة بسيطة فعاد إليه نصف عقله وحسب، أما النصف الآخر الذي احتفظ به على هذا الحال فربما لا يكون مما ينتمي لأفضل العقول حين نتصور أن أصل الإنسان هو

القرء، لهذا يخلط ذلك العقل بين القديس فرانس والمنافق تارتوف^(١) (هذا لو سمع أصلا بهما). وينجم عن ذلك انسحاب مطلق شديد المباشرة من الساحة دون أن تحتمر درجاته فيخلف فراغا ليس قادرا على المدى البعيد أن يبقى الفراغ النقي الذي أرادته زمن التنوير حقا. بل يبقى نصف تنوير لا يمكنه الاستمرار والانتصار، فهو تنوير تخلص في الواقع من النفاق الديني القديم إلا أنه قادر على أن يظهر بصورة أكثر غباء من غباء القساوسة فيأتي مذاقه بالتحديد ماسخا، وكما يقال عن أن فساد الكبار هو أشد أنواع الفساد فإن هذا التنوير الناقص ينجم عنه فيما بعد أيضا بديل هائل الخطر شديد الإفزع كما رأينا في عقيدة «الدم والأرض» النازية.

من اليسير علينا أن نفسر ظهور العذراء لفتاة ريفية مشتتة ومعاقة^(٢) إلا أنه من اليسير جدا أيضا، بل ببساطة تصل إلى السطحية، أن نؤكد على أن الرجل الذي

(١) يقصد هنا «فرانس أسيزي» أو أسيسي (نسبة إلى مدينة في وسط إيطاليا) وهو قسيس كاثوليكي ولد في ١١٨١م أو ١١٨٢م في تلك المدينة ومات بالقرب منها أيضا في الثالث من تشرين أول / أكتوبر من عام ١٢٢٦م. وهو مؤسس جماعة الرهبان الفرنسيسكان (الإخوة الأقل شأنا) كما أطلق عليها. وقد طوبته الكنيسة الكاثوليكية ووسمته بلفظ القداسة. سعى أسيزي لترسم خطى المسيح عليه السلام وفقا لتصوراته أو كما وصف هو منهجه بأنه «الحياة وفق الإنجيل بغير زيادة أو تغيير» وتحتفي معظم الكنائس بذكره في الثالث أو الرابع من أكتوبر من كل عام، ويضرب به المثل في الرؤية المسيحية في الاستقامة والإخلاص. أما تارتوف فهو بطل مسرحية تحمل نفس العنوان للكاتب الفرنسي الشهير مولير تتحدث عن رجل الدين الفاسد الذي يمارس تحت شعار الدين جميع ألوان الفساد والجشع والقهر لمخالفيه في العقيدة داخل مملكة النبلاء والأشراف. وقد استغل الملك الشاب لويس الرابع عشر هذه المسرحية في صراعه مع رجال الحاشية القديمة حول بلاط أمه «آنا». وبعد أن ثبت لويس الرابع عشر أركان ملكه أجاز عرض هذه المسرحية في صيغتها الثالثة المنقحة على مسارح فرنسا، وكانت هذه لحظة فارقة في تاريخ المسرح الفرنسي خاصة والأوروبي عامة، حيث كانت الكنيسة الكاثوليكية قد حظرت طيلة خمس سنوات كاملة. (المترجم).

(٢) يشير المؤلف هنا إلى ما ورد في الخيال الشعبي المسيحي عن قصة فتاة فرنسية معاقة بدنيا ونفسيا من قرية لورد كان اسمها برناديت سوبيروس (١٨٤٤-١٨٧٩م) وسميت فيما بعد قديسة نيفيرس النائمة، تقول الأسطورة إن العذراء ظهرت لها في ١١ شباط / فبراير عام ١٨٥٨م وكانت الفتاة في عمر الرابعة عشرة، وطلبت منها العذراء أن تحضر إليها على مدار خمسة عشر يوما، وكانت العذراء ترتدي ثوبا أبيض وعلى رأسها مندبل أبيض غطى كتفيها وامتد حتى قدميها وعلى وسطها زنار أزرق وفي يديها مسبحة بيضاء وزينت قدميها وردتان صفراوان. وعندما سألت برناديت مريم: من أنت أيتها السيدة؟ أجابتها العذراء: أنا التي حملت من غير دنس. ويعتقد أصحاب هذه الأسطورة أن ظهور مريم وكلماتها لبرناديت سوبيروس جاءت لتؤكد عقيدة الحمل من غير دنس التي كان البابا بيوس التاسع أعلنها. وصارت القرية الواقعة في جنوب فرنسا مزارا يقصده المؤمنون والمرضى والمقعدون ليغتسلوا في مياهها ذات التأثير الشافي في زعمهم. (المترجم)

كان على ظهر قمر «سبوتنك»^(١) لم ير أثرا من آثار الرب العزيز. وإزاء هذا المستوى من الاستدلال يمكن لصاحب الورع التقليدي أن يقول إنه كان يعرف من قبل أن الرب لا يمكن رؤيته. فالأمر بإيجاز هو أن التنوير الزائف الذي يمارس اليوم يوافق نفاق اليوم أيضا، فأحدهما يعبر عن انعدام الذوق والآخر يعبر عن الابتذال والتدني، وكلاهما في غير نطاق موضوعهما. فالرفض بأي ثمن خاصة لما يقوله من هم في مستوى أدنى، ذلك الرفض الذي ينم عن ضيق أفق تام من جانب، يقابله ثغاء وتشدق مكرور بنفس الدرجة من الاتجاه المعاكس، ولا يحطم أحدهما الآخر إلا ظاهرا.

ومع ذلك تبقى الحقيقة العظيمة التي لا ينقص من قدرها شيء في أن الإنسان المفكر، لم يعد يعامل - لكونه مفكرا - باستغلال من جانب القساوسة. فقبل أن يصدأ الشعور الديني البسيط بزمان طويل، بل وقبل زمن التنوير ذاته تناقل الناس منشورات الفلاحين ضد القساوسة الكذبة منددة بطريقتهم في خداع المساكين وتضليلهم بصورة مزرية. كانت هذه المنشورات تعلن الرفض لي عنق مضمون الكتاب ليخدم من يقهرون الناس ويسومونهم سوء العذاب، وهكذا أعلن الإنسان الطامح إلى الرشد ونبذ الوصاية أنه لم يعد ممن يضربون على أفواههم بعد اليوم. ومع أن الفلاحين هزموا في المعركة إلا أنهم أخلوا مكانهم للطبقة البورجوازية العقلانية التي أنتجت تنويرا بدا فيه الإصرار على نبذ الوصاية الدينية وبلوغ الرشد. وهكذا شهد القرن الثامن عشر رفضا موجهًا للسيد المبجل على هذه الأرض، رفضا سار جنبا إلى جنب مع الرفض الموجه إلى جبل الأوليمب الأخرى.^(٢) وفي الوقت الذي تجاسر فيه المواطن الفرنسي على استخدام عقله فإنه لم يطح من خلال ذلك فقط

(١) سبوتنك (Sputnik) اسم القمر الصناعي الذي أطلقه الاتحاد السوفيتي السابق إلى الفضاء في يوم الرابع من تشرين أول / أكتوبر ١٩٥٧م ضمن سلسلة أقمار سوفيتية في ذلك الوقت، ما اعتبر سبقا علميا وتكنولوجيا حققه الاتحاد السوفيتي في مواجهة الولايات المتحدة الأمريكية إبان استعار الحرب الباردة التي لم تقتصر مظاهرها على إثبات القدرة العسكرية الفائقة فحسب، وإنما شملت أيضا إظهار القدرة التقنية والبحثية الباهرة، وهذا القمر الصناعي بدأ سباق القوتين العظميين في مجال الفضاء. (المترجم)

(٢) الأوليمب جبل في اليونان، قالت عنه الأساطير إنه مقر الآلهة. (المترجم)

بالمظهر الدنيوي للسيد المبجل، وإنما بدد أيضا التصور عن مقامه العلوي السماوي فصار وهما وأشباحا. وبطبيعة الحال لم يكن ممكنا في المرحلة البورجوازية اللاحقة إزاحة السادة عن المشهد، كل ما هنالك أن سادة آخرين جاؤوا برداء اقتصادي هذه المرة، وحلوا محل السابقين في معادلة السيد والعبد التي لم تنمح بصورة كاملة. فكان لابد من الحفاظ على دين السيد الأعلى ليلزم به الشعب، ولتبقى أسطورة السلطة العلوية أيضا كما هي - أي لتبقى دينا للدولة يفسر على الأقل - وبصورة لا تعوزها الكفاءة تماما - الظلم في توزيع الثروات الأرضية والعدل في توزيع النعيم الأخروي كما تقررته المسيحية.

وكانت عبارة التمسوا العزاء في الرب! طمأنة لكل زمجرة، ورأى أتباع لوثر الخلاص في مسكنة الروح وفي باريها بينما رآه أتباع البابوية في الآخرة.^(١) وعلى كل حال فقد انتضح جليا على الأقل عند الفاشيين الألمان، وهم بالتأكيد ليسوا من أتباع الكتاب المقدس، أن الوثنية الجديدة حتى بما تتضمنه من نظرات هيكل وبولشه،^(٢) وبما وراءها من أناشيد مثل: «الغابة كنيسة» لن تتمكن من إزالة أخلاق العبودية ونظرة السادة في أقل القليل. وحين يحل قانون القوة والانتخاب الطبيعي محل موعظة المحبة فسيكون من الجلي ألا يعني كل تخل عن الكتاب المقدس بالضرورة تنويرا، وأن شعلة نيرون تحديدا ستحترق بصورة أكبر تبعا لذلك. ولكن بغض النظر عن مثل هذه الثمار فإن المأفون الذي أصابه التنوير من قبل - أي قبل هيكل وبولشه وكنيسة الغابة - أظهر بجلاء أن ما يصيب بالعمى ليس الإيمان وحده. إن أبحاثا ضحلة عن «حقيقة الرهبنة وتغييب وعي الشعوب» أو عن «موسى أو

(١) معروف أن لوثر ثار على الكنيسة الكاثوليكية البابوية وأصبح مؤسسا للمذهب البروتستانتي المحتج على تعاليم البابا. (المترجم).

(٢) إرنست هيكل فيلسوف ألماني ومختص في علوم الحيوان (١٩٣٤-١٩١٩م) وأحد كبار ممثلي نظرية التطور ومدافع قوي عن نظرية النشوء والارتقاء التي نادى بها تشارلز دارون. أما فيلهلم بولشه (١٨٦١-١٩٣٩م) فهو عضو مؤسس للمدرسة الطبيعية في برلين وممثل للشعر ذي الطابع الشعبي الذي يصور عرض المشاكل في العلوم الطبيعية ومن أشهر مؤلفاته الشعرية ديوان «حياة الحب في الطبيعة» وهو مكون من ثلاثة مجلدات ألفها بين عامي ١٨٩٨-١٩٠٣. انظر موسوعة بروكهاوس (المترجم).

دارون» مما يكتبه أنصاف المثقفين أو أشباه المحرّرين من الوهم لم تكن لتجعل من يوصف بالمفكر الحر في ذلك الزمان أكثر استنارة، فضلا عن أن يكون أشمل فكرا. غير أن ما بقى درسا مفيدا في ذلك العالم المعادي للكتاب المقدس في الأساس هو أن الناس تمكنوا بسهولة من اجتياز جميع العقبات والمناسبات المقدسة التي جاءت فيما بعد - ولم تكن من أصول داوود. كما أنه لم يكن هنالك أيضا موقف واضح، إنما بقيت بقية من الضمير الديني والروحي الذي كان ما يزال عقله نشطا وكان أثره مناهضا للينبوع المقدس للقوة الألمانية، خاصة إذا كان هناك ادعاء واضح بأن مصدرها هم أعداء المسيح. وربما كان هذا الاجتياز اتسم بالصعوبة الشديدة لو أن فرانس أسيزي كان في خلفية المشهد وليس مملكة بابل العظيمة ذات المعاصي الفادحة.

كان ذلك الاجتياز سيصعب من دون هذا النوع من الانغماس الدنيوي الذي استدرج من قبل فرانس مور^(١) بصورة مريحة وبلا تردد إلى زمن الذئاب ومعدل الذئاب، بعد زوال الغرض والهدف والمغزى. وبالتأكيد كان من العار تعليق مثل هذه الآثار ولو من بعيد على كاهل التنوير القديم والأصيل أو على عملية التحرر من القيد والجهل والخروج من الوصاية التي يتحمل الإنسان وزر تكريسها. بيد أن إبطال السحر الذي يعتبر فعلا معاديا للدين مطلقا، ومعاديا للمسيحية في المقام الأول، لم يعن الأمان في مواجهة السحر الكامن في الوصايا العشر أو تفسير شعاع البرق بأنه صورة للانتقام. وبالتأكيد أيضا، بل ومن المنع هنا أكثر من أي مجال آخر، أن الكنيسة هي التي منحت العالم أبشع أداة للوحشية، وأنها أقل المؤسسات نشأة على أساس التنوير. حتى حرق جثث الموتى الذي حرّمته الكنيسة على المؤمنين بها من أجل قيامة البدن بعد الموت صارت فيه رائدة عبر محارق التفتيش، بل وفي حرق الساحرات جريا على مبدأ مراعاة التقدم.

(١) أحد أبطال مسرحية «الصوص» للكاتب الألماني الكلاسيكي فريدريش شيلر. (المترجم)

إلا أن الكنيسة ليست هي تماما الكتاب المقدس، ولكن الكتاب المقدس بقي أبدا ضميرها المؤرق! ولم يستدع تولستوي بناء على ذلك كلمات هيكل لينتقد الكنيسة، وإنما استدعى جمل يسوع ذاته لهذا الغرض. والتنوير يصبح بهذا الشكل أكثر تجذرا حين لا يزدري مع الكنيسة ما يطلق عليه المنطق البشري الصحيح للكتاب أي المنطق الذي يمس الجميع تحديدا. فقد كان الكتاب كذلك - وهو الأمر الذي لا يجافي التنوير بلا ريب - مفهوما عبر الكثير من البلدان والمديد من الأزمان ومخاطبا الجميع في الآن نفسه.

٩- الحشو الغريب في الكتاب المقدس ولغته

كيف إذن لا تصيب هذه اللغة الغريبة قراءها بالسأم أو في أكثر الأحوال عندما يسمعونها فحسب من الآخرين؟ إن المبرر في وجود الشعبية العظيمة للكتاب المقدس في الماضي ما يزال قائما. ففي الدول البروتستانتية على الأقل ساعد الكتاب المقدس على استعمار أتباعهم بالقراءة. لقد كان يطلق عليه ببساطة «الكتاب»، ولم يحظ كتاب آخر بما حظي به الكتاب المقدس من طبعات، ولم يسلك كتاب آخر طريقه إلى مواطن السكينة والهدوء في الريف مثلما سلك الكتاب المقدس. لم يكن بأس لدى قراء ذلك الكتاب أن يجدوا قصصه ملتوية ومتناقضة غالبا بناء على المصادر العديدة التي جمعت منها. كما لم يكن بأس لدى القارئ البسيط الذي أسلم نفسه للكتاب أن يواجه كلمة معتمدة المعنى «كابن الإنسان» زاعما أن بمقدوره فهم معنى ملتبس كهذا أفضل من فهمه للألفاظ الأجنبية التي تتحدث بها الدوائر العليا.

إن المعاني القريبة للكتاب لم تتأثر بمناطق سكنى هؤلاء، وهي مناطق لم تكن بصفة عامة أهلة، ولا قابلة لأن تكون أهلة، فلم يسأل قاطنو تلك المناطق عن وجودنا إلا بالأمس، ولم يكن لهم لغة يتخاطبون بها، ومثل هذا النداء اللغوي جعل الكتاب المقدس شعبيا بينهم. قطع الكتاب سيره هكذا عبر العديد من الأزمنة والبلدان كأنها صارت جزءا منه يقف النمروذ عند زواياها ويأتيها يسوع كالضيف.

وفي كل مرة يتم نقل الكتاب عبر الموروث الخاص للغته وصوره التي تصنع لذاتها موطناً بينهم عبر البعد المكاني وما فوق المكاني. إن هذا الأمر لا مثيل له فلم يتمكن كتاب من التوطن في مكان غريب عنه مثل توطن الكتاب المقدس.

سبب ذلك أن الكتاب يتحدث إلى الكثيرين كأنه نشأ بينهم وكبر معهم، وليس هذا لأن الأطفال يبدأون مبكراً تلقي دروسه، فمنذ القدم كانت هناك قصص عقلية الإصبع والأخوين الصغيرين في بيت الجنية الشريرة، كما أن فريدرش الأكبر ذو اللحية الحمراء «بارباروسا» لم يقل بذلك شهرة عن الملك سليمان. إلا أن التصور عنه كملك والذي كان يلوح من بعيد صار أقرب إلى الخيال، الخيال البسيط، كما هو شأن قصص الكتاب المقدس. والأمثلة هنا كثيرة: فها هي ذي ريبيكا^(١) زوجة إسحق عند العين، وها هو ذا يوسف ينادي إخوته: «أنا يوسف أخوكم»، وها هو ذا الطفل المسيح يولد في الأسطبل وكل ذلك يأتي في صورة أولية معهودة داخل قصة جد قصيرة. وقد أسهم في نسج تلك الصورة من الناحية الاجتماعية البيئة المتدنية ثم بيئة الفلاحين التي يتحدث الكتاب المقدس عنها بعد أن نشأت فكرة امتلاك الأرض. وعلى خلاف أغلب الوثائق التي جاءتنا من غير الكتاب المقدس منقولة عن عالم الفرسان أو ما وقع بين القساوسة أنفسهم، بل حتى قصص لاوتسي^(٢) وتعاليم بوذا لا يمكن فصلها عن موطنها مطلقاً. حتى اللغة التي يتحدث بها الكتاب المقدس تبدي ديمقراطية زراعية، ومن ثم قام لوثر بترجمة النص بطريقة نظر فيها إلى فم الناس داخل منازلهم، كأنها يتحدث النص مثل حديثهم ويحكي ليس فقط عنهم. وتبقى المواقف هي ذاتها رغم اختلاف الصور: كأسطبل ولادة المسيح في بيت لحم الذي يبدو في الصور الألمانية القديمة بدهيا بين أكداس الجليلد كما يبدو يسوع الصغير بالنسبة للزواج أسود اللون، وكما يرعد موسى أسود اللون

(١) تقول الأسطورة إنها حفيدة أخي إبراهيم، وكانت في سن الثالثة عندما عقد زواجها على إسحق. (المترجم).

(٢) شخصية أسطورية عاشت في القرن السادس قبل الميلاد، ويعتبر مؤسس الديانة الطاوية. (المترجم).

في تجار العبيد قائلا : «دعوا شعبي يمر»^(١). لا ريب أن نموذجا أصليا يبدو هنا واضحا كما في صورة ربيكا عند النبع أو مشاهد يوسف حين تعرف على إخوته، وهي صور أصلية مكثفة، إلا أنها لا تقتصر على الكتاب المقدس وحده. هنا لا نحتاج إلا للتذكير بالنموذج البشري الأول كما في مشهد ناوليكا ابنة ألكينوس الشجاعة في ملحمة هوميروس «الأوديسا»، كأنه نوع من استعادة المعرفة، أو كما في لقاء إلكترا وأوريست في مسرحية سوفوكليس «إلكترا». ولكن هل من المعقول برغم هذا النموذج الأصلي أن تكون أوديسا وسوفوكليس وجدا داخل أصغر الأكواخ مكانا دون إعادة صياغتهما؟ أي دون «تحديث الصياغة» كما نرى في جميع الأحوال من إعادة النموذج الأدبي في أعمال مثل أمفيثيون رقم ٣٨ لدى جيروجو أو أورفيوس عند كوكتو أو حيثما نجد من الممكن الاستغناء عنها كما في مشاهد يوسف عند توماس مان في مواجهة النص الأصلي البسيط. ولكي نبقي مع الوثائق الدينية الأخرى: فهل يمكن، كما ذكرنا، أن تكون كتب لاوتسي عن الطاوية وتعاليم بوذا، بل وأنشودة جلجامش البابلية نمطا مماثلا للكتاب المقدس يمكن لفلاحة في أعماق الجبال أن تقرأه؟ هل يوجد عمل آخر يعبر عن أطول قصة لشعب صغير في أقصى أرض تحتاج فقط لأن تكتب ثم تنتشر ككتاب في كل مكان شكلا فضلا عن المضمون أيضا مثلما نرى في الكتاب المقدس؟ ليس على المرء أن يفعل مثل القدماء في كلاسيكيتهم ليدخل إلى عقر الدار حتى يكتشف ما يكون، بل العكس هو الممكن، فالكتاب المقدس يمكن وبأعجب صورة أن يكون وطنيا في كل مكان بمجرد دخوله أرضا ما. ويضاف إلى ذلك أخيرا شهادة بسيطة ولكنها دالة، وهي تتعلق تماما بلغة الكتاب المقدس ولا تصح فقط لامرأة فلاحة في أعماق الجبال، بل تتعلق بـ «ليلة أرق لامرأة نبيلة» بتعبير الأديب يوهان بيتر هيبيل. فبدلا من عقوبة الغلام

(١) بالإنجليزية في الأصل. وهنا نشير إلى ميل بلوخ أحيانا إلى استخدام عبارات إنجليزية وفرنسية، ولكنها لا تقارن بالحجم الهائل للعبارات والمصطلحات اللاتينية التي استخدمها هنا في هذا الكتاب، وكنا نود الإشارة إليها مفصلة من باب الأمانة في الترجمة، لكن كثرتها ستربك القارئ في حال الإشارة إليها في الهوامش وربما تزيد من انقطاع جيل تواصله مع النص، فأردنا التخفيف من تلك الإشارات واكتفينا بشرح ما يعتقد أنه ملتبس من المعاني، ومع ذلك يبقى الكثير ملتبسا لكن حسبنا الترجمة وللمفسرين بعد ذلك مجالهم. (الترجم).

والجارية بعد اكتشاف ولد هما غير الشرعي فإن هيبيل يحكي عن امرأة نبيلة باستخدام الغوص في لغة الكتاب المقدس فيقول عنها: «أريد أن أذيقكم القسوة التي مارستها عليكم. أريد أن أحلي في أفواهكم الحزن الذي حملتموه. أريد أن أقتص للرحمة التي مارستموها مع طفلكم.» وينضم هيبيل إلى الفلاحين قائلا: الآن أيتها السيدة النبيلة هنا أو هناك ممن فهمن تلك اللغة البعيدة، والتي تحمل معاني أهم بكثير مما يتضمنه نص يقوله سادتكم المحليون ملاك الأرض: «ألا يعني هذا أن الناس يستمعون هنا إلى الرب الحبيب وهو يتكلم عبر الأنبياء أو عبر المزامير؟ إنها حالة مزاجية تحرك المرء للخير وتدفع لتقبل الشقاء كما تدفع إلى إقامة الشهداء، إنها حالة تستقطب صورة الشقاء الإلهي ومن ثم تدخل ضمن لغته». غير أنه لم تكن المرأة النبيلة بل كانت طبقة الفلاحين الثائرة هي التي وجدت الكتاب المقدس كتابا لها من خلال مضمونه الديمقراطي وبالأولى من خلال لغته تلك التي تناسبهم. ليس فقط عبر مضمون المحبة الذي تعبر هذه اللغة عنه بل أيضا عبر نبرة الغضب التي يطلقها ضد الملوك أمثال (أخاب) / أخاب^(١) والنمرود (الذي يقول عنه مونتسر «إنه كان صيادا قويا وكان أول من امتن على الناس بميراث ملكي وملكك») ثم أخيرا عبر الخروج من العبودية في مصر. «دع شعبي يمر»^(٢) هكذا قال الكتاب المقدس معبرا عن كل المهوورين «دون تمزيق أو تفريق بين الشعوب والعقائد» كما يقول مونتسر ثانية.

غير أن ركيزة تبقى مع ذلك ثابتة وهي تمثل الغلالة السلبية بشأن الحقيقة الأخرى للكتاب المقدس، بل بشأن حقيقته الفعلية، وهي أن كنيسة السادة وكنيسة عدو الفلاحين لوثر تستند إلى كتاب ليس بعيدا عن كليهما، كتاب مقدس مختلف لا يتضمن تدمرا إلا ما كان من الفئة الخارجة - قبيلة قرة التي عارضت موسى ولقيت دمارها. لقد صاح لوثر بالفلاحين المتمردين على طريقة الكتاب المقدس

(١) أخاب هو الملك رقم ٢٨ من ملوك إسرائيل دامت فترة حكمه بين عامي ٨٧٣ - ٨٥٣ قبل الميلاد وتسامح مع عبادة بعل في السامرة كما جاء في موسوعة بروكهاوس الألمانية، وذكرت أن النبي إلياس عارض هذه العبادة ودعا إلى عبادة يهوه وحده وتدور حول إلياس أساطير عديدة. (المترجم).

(٢) لا أدري لماذا كتبها بلوخ باللغة الإنجليزية أكثر من مرة في هذا السياق. (المترجم).

ولغته: «الألم الألم، الصليب الصليب، ذاك نصيب المسيحيين»، مستخدما منهج بولس الرسول وما كان له أن ينجح بغيره وقد نجح. ولعل من الممكن بالتأكيد بغض النظر عن الكتاب الثائر عن حروب الفلاحين أن نحسب على الجانب الآخر من المعادلة قدرة الكتاب المقدس على التكيف مع الخيارات الأيديولوجية للسادة، ففي مقدوره أن يردد أغاني المواساة وبإمكانه أن يمجد التبعية كما رأينا. وهكذا يقدم الكتاب المقدس مقاطع قوية لا تحاطب الشعب مطلقا من القلب ولا تحاطب روحانياته حديثا من القلب، بل الحال على العكس من ذلك، (حيث تبدو صورة يهوه غالبا مثل جوبيتر أو القيصر الإلهي).

إلا أنه على العكس من متصنعي التنوير الذين يبدو الدين لهم منهكا بين بدائل موسى أو دارون ومن ثم على العكس من كل تناقض غير واضح فإن الكتاب المقدس يتضمن أيضا ضربة مقابلة ضد المستبدين ولهذا السبب خاصة فإنه تعرض للقمع والتزيف ابتداء من قصة الحية. كما تسببت هذه الضربة المضادة أيضا في أن يتمكن الكتاب المقدس من أن يصبح أيضا شعبيا وجذابا. وعلى العموم فإنه يتسم في نهاية المطاف بقربته من «قصص الخيال» الأسطورية التي جاءت «هي الأخرى» من بلاد بعيدة هندية وعربية ثم تحولت تماما إلى طابع جديد. وبالتأكيد يتشابه الكتاب المقدس أيضا مع تلك الأساطير في الأماكن التي ينحدر الإنسان فيها عن القردة، كوسيلة تستغل لديهم في «الخدر لدى الأطفال والمرضعات». كما يشترك الاثنان في المغزى المقصود هنا، فالقرب من الأطفال ومن روح الشعب هو الأمر الذي ينقص تحديدا قساوسة السادة. من العجيب أن نرى نصوص الكتاب المقدس تصل منذ الوهلة الأولى كما يقال إلى هؤلاء جميعا، وليس فقط للساذجين منهم.

آخر خطاب رعوي ألماني

(١٩٣٦م)

(لذكرى الطيبة)

لا بد أن هذا الخطاب أثر على كثير من أهل الورع تأثيراً مؤلماً. وبعض السامعين له وقفوا إلى صف هتلر مذبذبين. ليس فقط كعمال مؤمنين، ولكن أيضاً كمواطنين من الطبقة المتوسطة شعروا بأنه جرى اقتحامهم سياسياً وروحياً وهزموا وتعقبوا. فالرعاة كالغنم بعضها جيد، والبعض لم يكن راغباً في هتلر وإنما صمتوا إزاءه متفرزين، واتجهوا بعيداً نوعاً ما نحو اليسار، وأرادوا أن يعيشوا بلا جريمة.

انكمش أهل الرقة بصفة خاصة حين وصلت الأمور حداً بعيداً، واختفى مركز الثقل كالاتجاه الاشتراكي الديمقراطي بصورة مفاجئة وغير كريمة. لكن «أنصار روما» ظلوا موضع ريبة داخل ألمانيا الشعبية التي راحت تسب الطقوس الكاثوليكية، ورحب الناس بدافع الكراهية لها بإقامة كنيسة ألمانية شعبية، سواء تضمنت «المخلص» يسوع أم لا. وهكذا صار من الصعب تدجين الفلاحين الكاثوليك والطبقة المتوسطة (ناهيك عن النقابات المسيحية). لم تكن العذراء وابنها عنيدين؛ ومن ثم كان لاحتياطي الرفض ضد النازي بين الكاثوليك متوسطي الحال دواع أخلاقية روحية. بيد أن صيحات التأييد لفرانكو فاجأت السذج، وكان فرانكو أعجل من توافق مع هتلر. يضاف إلى ذلك الضعف الذي قابلت به الكنيسة انتهاكات النازي وتقبلت به المطاردات التي كانت خفية أشد من خفاء المطاردات التي قام بها ذوو الراية الحمراء في المكسيك وإسبانيا. ولم تؤد الاعتقالات التي دامت آلاف السنين لقساوسة الجماعات المسيحية واغتيال قادتهم إلا إلى اندلاع الاحتجاجات. وبالقدر الذي ظل به قلق قادة الكنيسة ساكناً بالداخل كان الاختلاف الذي بدت به لعناتهم القاطعة والمنهالة على السوفييت. ثم جاء الخطاب الرعوي الأخير الذي لم تعارضه ثلة الغربان البيضاء على رأس الكنيسة، مثل الأسقف جالين في مدينة

مونستر.^(١) وبدا هذا الخطاب للكاتوليك إذا ما لم تصللنا تقارير ذلك الزمان كأنه موسيقى فيلق الحماية النازي^(٢) قادمة من منبر كنسي، بدا كأنه تواطؤ مع الجريمة. ولم يختلف هذا الخطاب في هذه النقطة عن أناشيد الكراهية التي كان يرددها قساوسة لوثر البروتستانت الذين أبدوا الإخلاص التام لقائدهم. وأبدت البابوية رضاها عن الخطاب كشاهد التعميد الذي يمنحه الخلاص من الخطيئة.

ابتعد الخطاب عن أي علاقة له بالفقراء كما لم يتعد خطاب رعوي عنهم من قبل، وكما لم يكن لرعاتهم علاقة بالدفاع عنهم من قبل. وناهيك عن الحديث عن من هم أقل أرسقراطية فقد توارت جميع بقايا الجناح المركزي اليسار، إلا أن الجناح اليميني ازداد ظهورا وتنظيما، وكم كان جيدا وصحيحا أن يكون له قائد. واختفى الموقف الديمقراطي الاجتماعي للكنيسة كأنه كان ظاهرة شاذة، وكان الأسقف كيتلر يقوده في الستينيات وقطعت الفاتيكان علاقتها به تماما. ربما قال المؤيدون للكنيسة إن البابا لم يكن وحده المتوافق مع الفاشية، والاغتيال الظاهر والباطن وتجربته الشاملة في إسبانيا قبل التطبيق في ألمانيا، بل ومع مؤامرة هتلر على روسيا. لم يعد هذا تعبيراً عن صوت الوسطية المعروفة في الكنيسة، التي تنفر من التطرف، لم يعد هذا صوت الأخلاق المتجانسة ولا الاستقامة على الورع. فقد أحيا الخطاب الرعوي الانطباع بأن التوافق السريع مع هتلر لم يحدث بدافع الذكاء والمكر، وإنما بدافع الرغبة والحب. ولم يعد ممكنا تجنب الرؤية التي تقول إن الأمر بدا وكأن الناس كانوا متخوفين على مصير هتلر ذلك الرجل المسالم ومتخوفين من اندلاع حرب في الشرق. لقد حذر

(١) الأسقف كليمنس أغسطينس جراف فون جالين رقي كاردينالا المدينة مونستر غرب ألمانيا، وعادى بصفته أسقفا للمدينة الاتجاهات النازية وفقا لما يقوله آخرون غير بلوخ، ولذلك أطلق عليه «أسد مونستر»، وفي عام ٢٠٠٥ أعلنه البابا قديسا. لكن بلوخ كما يبدو ليس راضيا عنه. (المترجم).

(٢) فيلق الحماية النازي Schutzstaffel المعروف اختصارا SS هو قوة منظمة كانت تتبع الحزب الاشتراكي القومي (النازي)، وأنشئت عام ١٩٢٥م وكلفت بمهمة حماية أدولف هتلر. في سنة ١٩٣٦م ضمت مع الشرطة تحت إمرة هاينريش هيملر (١٩٠٠-١٩٤٥م) اليميني المتطرف الذي شارك هتلر في انقلابه على الدولة عام ١٩٢٣م ومات منتحرا عام ١٩٤٥م. في عام ١٩٣٩م أصبح فيلق العاصفة وحدة شبه عسكرية مستقلة تنفذ مهام شرطية في نسيج الحزب الاشتراكي القومي (النازي). وفي عام ١٩٤٥م حظرت هذه المنظمة وجميع المنظمات النازية واعتبرت إجرامية للدور الذي قامت به في المحرقة اليهودية. (المترجم)

الخطاب الرعوي النازيين أصحاب الرؤفة من الخطر الأحمر ودعا صديق الماركسيين هتلر بكل الطرق إلى التدخل. وسمع الناس الخطاب الأبوي يقول: «إذا وقعت إسبانيا اليوم في يد البلاشفة فلن يعني ذلك القضاء على أوروبا، إلا أنه يعني أنها وقعت في معضلة مخيفة. ويتيج تلقائياً من تلك الحقيقة، ماهية الواجب الذي يقع على شعبنا ووطننا، وعسى الله أن يمد قائدنا بالعون على حل هذه المعضلة العصبية بالتعاون الواثق والمخلص لجميع الرفاق من أبناء الشعب».

هذه هي الموعظة الرئيسية التي وجهتها الكنيسة إلى بلد معسكرات الاعتقال وأقبية التعذيب، بلد القوانين الخاصة باليهود واحتفالات الذبح، تلك هي الموعظة التي وجهتها الكنيسة للبلد الذي يصدر الحرب. لم تسمح الكنيسة للنساء حاسرات الأذرع أن يدخلن قاعاتها، بينما أجازت أن يحفر اليهود العراة لأنفسهم قبوراً. وكانت الشيوعية هي أقصى حجر عثرة واجهت مسيحية روما على الأراضي الألمانية، حيث لم تكن الشيوعية تعباً كثيراً للتواييت الواقعة داخل سجون التعذيب النازية. إلا أن بنديكت الخامس عشر، وهو الشخصية البابوية النبيلة والطاهرة التي عارضت بشدة الحرب العالمية الأولى راح يعلن في مواعظه بلا هوادة رفضه للقتل، أما سياسة الفاتيكان اليوم فتمنح بالتنسيق مع منظومة الأساقفة الألمانية - التي ليست في حاجة لها أصلاً - تمنح البركة للقتل، كلما كان أشد فتكاً. ولا يجري هذا بطبيعة الحال دون ترتيب صفقة داخل ألمانيا، أو تبادل للمصالح مثلاً. وأعداء الكنيسة يمكنهم فهم ذلك وكأن هناك تقدماً للهيكल الأكبر هدية لعتاة الإجرام ولتنصح المسيحية ما شاء لها النصح باتخاذ بضاعة بيضاء ناصعة. بل وكأن الصليب صار يمثل نوعاً من البنادق الآلية ضد الجبهة الشعبية؛ تماماً كما كانت سيارات القتل الفاشية في إسبانيا تزين بصور القديسين، وهي التي قتلت ألفاً وخمسمائة عامل باسم النشيد الشهير «إياك يارب نحمد» رمياً بالرصاص. إن بعض الكاثوليك الطيبين من الألمان ينجحون من الانطباع الذي تكون عن أن الخطاب الرعوي يمنح الكنيسة للإيجار

وأنه لا يعرف بأي شيء يفخر في المسيحية أفضل من كونها تبريرا للمنافع؛ هذا هو الدفاع الذي تقدمه العقيدة الكاثوليكية المسيحية في عهد الرايخ الثالث.

أما الفاتيكان فكان ينتظر هو الآخر مثل هذا المنهج التبريري خطوة بخطوة، حيث مثل مناخا ملائما لمؤسساته، ومن ثم راح يرجو «قائدنا الفوهرر» لتقديم حمايته كزميل في ذات الاتجاه، قائلا: «من هنا تأتي الفكرة الثالثة التي تلح علينا كفكرة ملائمة تماما للمرحلة، بالنظر إلى الفظائع التي ارتكبتها إسبانيا: ألا وهي عدم التصدي للعقيدة كما تعلمها لنا المسيحية، وإنما الإدراك الضروري لكون الإيمان هو ما يبني الأساس الجرانيتي الصلب، ويني حائط الأمان القوي في وجه البلاشفة. أي أن الحل ليس في قتال الكنيسة الكاثوليكية وإنما تكريس السلم والتفاهم معها لإيجاد الظروف الملائمة لتركيعة الحركة البلشفية».

هذه أيضا إجابة الخطاب الرعوي على الاتجاه الشيطاني في ألمانيا وبطولات المؤمنين به، إنه الفخر بالشهادة. كان أغسطين يقول إنه لا سلام مع بليعال^(١) ومملكته؛ أما الخطاب الرعوي فيذكر شيئا آخر إذ هو ينطلق من التوافق مع الفاشية ويصل إلى التماهي فيها لتصير هويته. فيختم الخطاب بنداء إلى الكاثوليك الألمان قائلا: «علينا أن نثبت من خلال التمسك بثبات شخصيتنا والحياة الكاثوليكية وفق ضميرنا اليقظ تلك القوى الكامنة في ديننا الإلهي وهي قوى تحفظ الدول وتحفز الشعوب». وهكذا قام كبار رجال الدين بالمساواة بين الكاثوليكية والفاشية مساواة تامة (على خلاف صغار رجال الدين، وباستثناء الغربان الأقل بياضا هناك في الأعلى).

(١) بليعال أحد أسماء الشيطان، وهناك كتاب بهذا العنوان ضمن الكتب الأربعة التي نشرها أنتون ليفي عام ١٩٦٩م وسماها كتب الشيطان وهي «كتاب الشيطان» و«كتاب إبليس (لوسيفر)» و«كتاب بليعال»، و«كتاب الطاغوت» وتعتبر هذه الكتب تحديا للكتاب المقدس عند اليهود والنصارى وكتاب بليعال يبين فيه ليفي كيفية القيام بالطقوس والشعوذة الشيطانية. (المترجم).

هل كان هذا أمرا مؤقتا، هل كان مرتبطا فحسب براعي ذلك الوقت؟ أم أن القطة عادت للوقوف على أقدامها لاستعادة الماضي العتيد تارة أخرى؟ إنه سؤال عسير حيث لا يمكن تقريره بما أننا ليس لدينا مطلقا جواسيس مثل روزنبرج^(١)، ولا «شهداء القرن العشرين» بالعجر والبحر التي لازمتهم. ما من شك أن الاتجاه الدنيوي الذي غلب على الكنيسة منذ وثيقة قسطنطين لكنيسة روما^(٢) ارتبط بصورة وثيقة بالاستغلال، ولم تعد الكنيسة تتسم بالسلاسة إلا في المجالات التي لا تتعارض مع حافظة النقود. إن الملكية الخاصة تعتبر هنا كأنها «حق طبيعي»؛ كما أن الكنيسة تكرر منذ العصور الوسطى (ومجددا في مراسيم البابا ليو الثالث عشر)^(٣) ما يسمى بالدولة الطبقية. وصحيح أن الكنيسة اعترفت بالثورة الفرنسية، بيد أن حركة إعادة البناء التي أعقبتها أصبحت بالنسبة لديانة المخلص كما تفهمها روما هي الخلاص ذاته. وصحيح أن اليسوعيين في القرن السابع عشر أمثال بيلارمين^(٤) برروا أعمال

(١) ألفريد روزنبرج (١٨٩٣-١٩٤٦م) أحد كبار منظري حزب العمال القومي الاشتراكي في ألمانيا (الحزب النازي) وكتابه الكبار وتولى إدارة جريدته «المراقب الشعبي» عام ١٩٢٣م وكان من المشاركين في انقلاب هتلر على السلطة في نفس العام. تأثر روزنبرج بشدة بأفكار الفرنسيين جوينو وشمبرلين العنصرية، وكون عقيدة متشددة تقوم على رفض الفلسفة ومعاداة السامية والنفور من المسيحية، خاصة في نسختها الكاثوليكية، تولى زعامة الحزب النازي فترة سجن هتلر عام ١٩٢٤م، لكنه ظل مع ذلك على هامش الحزب. بدأ روزنبرج عام ١٩٣٠م نشر «شهريات القومية الاشتراكية» ويعتبر كتاب «أسطورة القرن العشرين» (١٩٣٠م) أهم كتبه أن يبرر منهجه العنصري ويغلفه بإطار ديني، حيث حاول في هذا الكتاب عرض تفسيره العنصري للتاريخ من خلال فكر تصوفي مغال. وعمل روزنبرج عام ١٩٣٩م على تدمير المكتبات والأرشيفات اليهودية وقاد عام ١٩٤٠م عملية السطو على الكنوز الفنية والحضارية من البلدان التي احتلتها ألمانيا، وكان أكبر مناصبه السياسية تعيينه في تموز/ يوليو ١٩٤١م وزيرا للمناطق المحتلة من جانب ألمانيا، ومع ذلك لم يتمكن من تحقيق نفوذ كبير أمام اتجاه هاينريش هيملر وأجهزته الفاعلة داخل ألمانيا. أعدم روزنبرج في عام ١٩٤٦م بعد محاكمات نورنبرج الشهيرة ونفذ الإعدام في نورنبرج. (المترجم).

(٢) وثيقة قسطنطين أو هدية قسطنطين لكنيسة روما هي وثيقة تفضيل كنيسة روما على سائر كنائس الأرض وفقا للمرسوم الذي أصدره الملك قسطنطين ملك روما في القرن الثالث الميلادي وتقول موسوعة بروكهاوس طبعة ٢٠٠٣م إنه ثبت أنها وثيقة مزيفة في القرن الخامس عشر ويقال إنها نشأت بين عامي ٧٥٠ و ٨٥٠ أي بعد عهد قسطنطين الأكبر واستغلت في الصراع الدائر بين القيصريّة والبابوية بشأن السيادة على الإمبراطورية. (المترجم)

(٣) تولى ليو الثالث عشر البابوية عام ١٨٩١م ونادى بتكريس مركزية روما ودعا كرئيس للكاتوليك بأن تكون المدرسة الاسكولائية الجديدة أساسا للاهوت الكاثوليكي والفلسفة الكاثوليكية. (المترجم).

(٤) روبرتو بيلارمينو عالم لاهوت كاثوليكي من إيطاليا عاش بين ١٥٤٢ و ١٦٢١ وصار كاردينالا في عام ١٥٩٩م وكبير أساقفة كابوا بين ١٥٩٩م و ١٦٠٢م وهو من الطائفة اليسوعية وكان أول من اشتبك من الكاثوليك مع البروتستانتية في أبحاث مستفيضة. (المترجم).

القتل للطواغيت، إلا أن ذلك لم يكن غير تبرير لطواغيت الدين، أي كحق يتيح للمستبدين باسم الدين أن يقتلوا المنافسين بمعونة الشعب وسنده. واليوم يستشعر الإخاء المسيحي في الفاشية قرابة اختيارية، أو ما يمكن أن نسميه القرون الوسطى الجديدة؛ حيث يشتم فيها رائحة عالم يعادي الديمقراطية وهو عالم قهر تسلطي، يحظى بترحيب آخر مملكة للحكم المستبد. أما طائفة الدومنيكان بما تشير دلالة مقطعيها «دوميني» «كان» (كلاب الرب المتجسدة) فلم تكن معينا لأوائل القائمين على محاكم التفتيش في العالم من دون مبرر، لقد كان قضية الكنيسة الذين حاكموا المارقين وأحرقوا الساحرات منهم، ووجدت الشرطة النازية «جستابو» مثلها الأعلى فيهم. على العكس من ذلك بدت جمعية المتسولين الفرنسيين برغم وجود فرنسيس أسيزي المقدس على رأسها ممسوسة بريح الثورة، ولم تتحمل الكنيسة أن تتجاوز شيوعية الاستهلاك إلى جمعيات الرهبان أو أن يدرس شيء غير «النصيحة الإنجيلية» لها. وقلب رعاة الاعتراف السماء والجحيم على المعاصي الشنيعة كالاستمناء، إلا أن استعباد من يجاورهم من البشر وتدميرهم لم يبد لهم وزرا فادحا بقدر ما بدا لهم أمرا جديرا بالعفو. ضمنت جمعيات الأخوة المسيحية «نعيم الآخرة» لمصاصي الدماء، الذين تكلم عنهم الخطاب الرعوي، وهم على ظهر الأرض هنا. أما النعيم الحقيقي في الآخرة فهو فقط من حق الفقراء والمساكين، هكذا قامت الكنيسة بمواساتهم ووقفت إلى جوارهم. ومعلوم أن هذه هي الحجج التي لم تكن غريبة على الديمقراطيين من الكاثوليك، ولا على اللاهوتيين الكاثوليك - سواء اتسموا بالعصرية أم لا. ونكرر هنا أنها حجج تختلف عن منهج روزنبرج اختلاف الذهب الأصلي عن التقليد. إلا أنه لهذا السبب خاصة سطع من هنا ضوء على الدافع الديني الظاهر لتلك المعاداة المشتعلة ضد الشيوعية وهو ضوء حارق تستحقه هذه المعاداة.

لم تكن الدعاية اليسارية الإلحادية التي ظهرت في الأعوام الأخيرة قبل صعود هتلر هي النمط الأذكى تكتيكيا ولا كانت هي الأعمق نظريا، حيث أحييت الانطباع لدى جمعيات الأخوة المسيحية بأن هذه ليست إلا ستارا، فقد كان هناك

دائماً المعيار الثنائي للحكم عبر الكيفية التي تقيس بها الفاتيكان العداء النازي للمسيحية والعداء البلشوفي لها. فلم تكن الدعاية المعادية للكنيسة هي التي جعلتها تصم الحركة البلشفية بالعار، (فأساطير أودين^(١)) والهيمنة النازية كانت ربما أشد شيطانية من مجرد إنكار الإلحاديين الشيوعيين للإله)، وإنما يكمن السر في أن الأخوة المسيحية كانت تعنى بالطبقة الاجتماعية وراهنّت على الطبقة الرأسمالية حتى وإن كانت من ذوات القرون. وتستثير عبارة الدين أفيون الشعوب بعض المسيحيين الأرجوانيين استثارة غير مسيحية بالمرة، هذا بالرغم من أن العديد من المتعبد وثقيلي الأحمال وجدوا في مضمون تلك العبارة أول نفس سعيد لهم. على العكس من ذلك جاءت هجمات روزنبيرج الحادة، ووحشية وصفه «بالوثنية الجديدة» والسخرية الشخصية المقصودة من البابا بوصفه «رجل الطب الإيتروسكي اليهودي في روما». ولم تحرك هذه الهجمات في الفاتيكان إلا شكوى مهذبة، بل وحتى انتهاك أسرار التعميد المقدسة (عقب قوانين اليهود الصادرة في نورنبيرج) بقي رجال العقيدة المتشددون إزاءه على برودهم التام. والتزم إخوان المسيحية الصمت بصفة خاصة أمام سلسلة القتل والسجن التي نشأت بسببها حركة «المسيحية الإيجابية» في ألمانيا. وباختصار فإن السياسة الخارجية للفاتيكان لم يصبها الضيق برغم مطاردات الكنيسة للناس إلا إذا تعرضت رقاب الفئة المستغلة للخطر، وكأنها تعمل بمقتضى الجملة القاسية: حيثما تكون ثروتي تكون كنيسة. إلى هذا الحد لا تتعلق سياسة الكنيسة الكارثية فقط بتوجيهات اليوم وإنما بالأساس المادي التاريخي الذي قامت

(١) أودين أو فوتان بطل أسطورة شمالية قديمة، ووفقاً لمجموعة الأساطير الجرمانية «إدا» فإن فوتان هو كبير جنس «الأس» وهم من جنس الآلهة حسب زعمها، غير أن الأساطير الشعبية تظهره في صورة إله الموت والعواصف، وزعيماً للصيد البري. أما أساطير الشمال فتورده كإله للنشوة والحرب والموتى، كما تصوره رباً للقدرات العقلية (حيث تظهره كمخترع لأولى حروف الكتابة الجرمانية المعروفة باسم الرون) وتقول الأساطير أن فوتان تزوج من فرايا وأنجبا بالدر. (بروكهاوس - المترجم).

عليه الكنيسة منذ الحل الوسط الذي اتخذته السادة. كما أن الصدع بين الإكليروس^(١) الأعلى والإكليروس الأدنى قديم أيضا، وقد ظهر فيما مضى في حروب الفلاحين بين «قساوسة السادة» و«وعاظ الناس». ويؤكد الخطاب الرعوي الأخير - وإن كان بصورة شديدة الوضوح إلا أنها ليست مغالية - على ما يشي به أعداء الدين أنفسهم: إنه أفضل وسيلة لاتخاذ العبيد والبقاء في كنف الغباء. وهنا تتخذ الكنيسة نفسها فيما يتعلق بالصفقة الرابعة التي بدأتها بالترويج لها. والنازيون ليسوا من رجال الصفقات الأمانة كالرعاة الكنسيين في مدينة فولدا^(٢) أو كالمبعوثين ذوي المهام الخاصة في الفاتيكان. وسيستغل النازيون البشارة الدينية لترهيب الكاثوليك الألمان مجددا وتضليلهم، إلا أنهم سيتحملون ثمن ذلك ويلتزمون به. وما يريد الخطاب الرعوي أن يشعل به النار يستطيع هتلر أن يفعله وحده، دون إضافات مزعجة ليهودي من الناصرة.

ويمكن توقع ما كان يختمر عندئذ في نفوس العديد من الأتقياء الألمان، برغم أن القساوسة الإنجيليين (البروتستانت) اعتقلوا من «المسيحيين الألمان» عددا كبيرا، حتى بين المستويات الدنيا بدلا من التركيز على المستويات العليا. وربما لم يكن «واعظ الرايخ» ميلر بحاجة إلى خطاب رعوي لكي يخنع أمام الكبراء. كما أن السلام القديم الذي صاغه لوثر مع كبار الواعظين إلا استثناءات قليلة من الشهداء - أنسى الناس شخص يسوع، كما أنساهم أتباع البابا هناك في المقام العالي. إننا لسنا

(١) الإكليروس هم طبقة رجال الدين في المسيحية ولها ترتيب هرمي صارم يبدأ بالبابا كأعلى شخص فيه وينتهي بصغار الكهنة والشماسين وغير ذلك، ولفظ رجال الدين يصح في المسيحية، لكنه لا يصح في الإسلام، حيث يوجد فقط علماء دين أي الفئة التي تعلمت في دين الله أكثر من غيرها وهذه يمكن أن تشمل كل أحد ما دام حقق شروط العلم فعالم الدين الإسلامي لا يقرر شيئا من عند نفسه، إنما يبين عن الله أحكامه سبحانه لعباده، بخلاف رجل الدين الذي يصدر التشريعات من عند نفسه ووفقا لرؤيته ورؤية كبار الإكليروس. (المترجم).

(٢) مدينة فولدا إحدى مدن ولاية هيسن وسط ألمانيا وهي مقر أحد الأساقفة الكاثوليك، ومقر مؤتمر الأساقفة الكاثوليك الألمان كما أنها مقر مؤتمر الكنيسة الإنجيلية وبها كلية اللاهوت وجامعة ومتحف أميرى ومتحف لهيئة الإطفاء الألمانية ومتحف الكاتدرائية وتشتهر كذلك بالعديد من الصناعات. (المترجم).

راغبين هنا بأي حال أن نسمح في عصر الجبهة الشعبية^(١) التي تضم أيضا الكثير من الكاثوليك الطيبين بأن ينشب صراع رخيص بين الحضارات. فمثل هذا الأمر يبقى محفوظا للسيد روزنبرج وكتابه «أسطورة القرن العشرين»، فهو يفهم أمر «معارك السكسون» في القرن التاسع وكأنه دفن أسرارها مع فيدوكند زمن كارل الأكبر. أما نحن فلا نريد أن ننسى الزملاء الذين يقيسون هتلر بالمسيح والواعظ جوبلز بفرانس الأسيزي. لا نريد أن ننسى القساوسة الإسبان الذين قاتلوا ضمن الجبهة الشعبية، ولا القسيس فون بادايوز الذي مد يده أمام جنود العمال المحكوم عليهم بالإعدام رميا بالرصاص وغطاهم ببدنه. لا نريد أن ننسى كاهن مدينة كولن الألمانية الذي قرأ قداس الوداع لخمسة من الشيوعيين المحكوم عليهم بالإعدام كذلك؛ والكاهن يجلس الآن شأنه شأن كثيرين مثله داخل معسكرات الاعتقال. فهؤلاء المسيحيون يفصلون سياسة أساقفتهم عن المؤسسة المعنية بمنح الأسرار المقدسة. حتى بالنسبة لذلك الذي يتمثل سره المقدس الوحيد في الثورة الاجتماعية وفي الخلاص الأكثر ضرورة الذي توزعه تلك الثورة فإن من البدهي هنا أن يولي الأمور انتباهه. ولو أن الكنيسة الرومانية كانت مجرد خليط من القوة والبخور واللغو لبدت متآكلة ومخدوعة وجاهلة كما حدث يوما لكنيسة القياصرة والرعاة الأرثوذكس: ومن ثم ما كان لتلك المؤسسة أن تسبب كل هذا الصداع، ولكانت الخطابات الرعوية مجرد غرائب لا اعتبار لها. وقد كان فولتير يعتقد أنه سيعيش مرحلة فناء الكنيسة، وكتب شوبنهاور جملة المحيرة أن الدين كان في أزمنة مضت غابة تقف خلفها جيوش كاملة، ولكن بعد قطع العديد من أشجارها بقيت دغلا من الأدغال يختفي خلفه

(١) الجبهة الشعبية وصف لتحالف سياسي يضم أحزابا يسارية من الاتجاهات الشيوعية والاشتراكيين الديمقراطيين واليسار تأسست في الأصل في الاتحاد السوفيتي السابق منتصف ثلاثينيات القرن الماضي ضد تزايد قوة الحركات الفاشية ثم تشكلت الجبهة الشعبية في فرنسا بين عامي ١٩٣٦ و ١٩٣٨م وكذا في إسبانيا بين عامي ١٩٣٦ - ١٩٣٩م وفي شيلي بين عامي ١٩٣٨ - ١٩٤٧م إلا أنها أخفقت هناك بسبب موقف الشيوعيين الرافض للديمقراطية البرلمانية. وبعد الحرب العالمية الثانية تحولت سياسة الجبهة الشعبية في دول الكتلة الشرقية التابعة للاتحاد السوفيتي سابقا إلى ما سمي سياسة «الجبهة الوطنية» في إرساء النظام الشمولي وتكريس ما سمي بالنظام الديمقراطي المناهض للفاشية، وبذلك تم تكريس الشيوعية في هذا المعسكر، وكان من بين آخر نظم ما أطلق عليه الجبهة الشعبية حكومة سلفادور ألييندي بين عامي ١٩٧٠ - ١٩٧٣م في شيلي، وبلوخ يتحدث هنا عن هذا الاتجاه في ألمانيا. (المترجم).

بعض الأفاكين. لقد كان فولتير وشوبنهاور واهمين في تصورهما عن الفترة التي يستغرقها الأمر، وشوبنهاور خاصة كان واهما فيما يرى عن جوهره، هذا الوهم لم يعد من الممكن أن تشارك فيه الحركة المعادية للفاشية. فالخليط الكاثوليكي يستمد الكثير من قوته من أناس طاهرين يشعون بالنور، أثروا في تكوينه من خلال منظومة التراث اليوناني والروماني القديم والفن العظيم والمدرسة الإسكولائية في القرون الوسطى بما كان لها من حدة عقل وبما كان لها قبل كل ذلك من أصل لم يكن جزءا من سوء هذا العالم. إلا أن جميع ذلك يؤكد على أن كنيسة اليوم تمر بإحدى أخطر مراحل تاريخها وأشدّها خيانة. فلا يبدو الخطاب الرعوي النمطي كأنه يصدق فحسب هراء جوبلز الذي يشبه طعام الكلاب، ويتسامح مع استفزازات هتلر وكأنه لا يدرك المكيّدة الحقيقية ضد الحضارة الغربية. إنه لا يبدو فقط كأمر ظاهر وكأنه يأخذ من جوبلز الحقيقة ومن جورنج الأخلاق الإنسانية ومن هتلر الثقافة - هذا أمر جلي - بل إنه فوق ذلك يتماهى في الحقيقة مع هذه الشخصيات والممارسات وهو ما لا تبكي معه الملائكة الصغار. لقد يسر الخطاب الرعوي على الكاثوليك الطيبين في الجبهة الشعبية أن يفرقوا بين الفاتيكان وبين الضمير الإنساني المسيحي. أما الفاتيكان فقد توجه في سياسته الظاهرة نحو ظلمة الليل ونحو السقوط. وهكذا لم يتح أي شيء لحركة ملحدة أن تنتقص من السياسة الكنسية مثلما يتيح اليوم هذا الخطاب الرعوي. ولن يزعج الكاثوليك المعادين للفاشية شيء من «حوائط الأمان» مثل ما يزعجهم ما روجته الكنيسة ضد الحركة البلشفية. ولهذا السبب بالذات لن يجذبهم هذا الحائط ولن يضلّهم لأنه مرتبط بهتلر بصورة لا يمكن التفرقة فيها بينهما. وحين يقول الكتاب المقدس «من ثمارهم تعرفونهم» فكأنه يقصد اليوم الفاتيكان وخطابها الرعوي. وأخيرا نقول: على جميع المنابر تستند المواعظ التي يطلقها الواعظون في الرايخ الثالث - سواء كانوا من الكاثوليك أو البروتستانت بالدرجة الأولى - إلى مواضع في الكتاب المقدس، فكيف يكون ذلك ممكنا؟

يتحدث الكتاب المقدس لصغار الناس كما قلنا من قبل بصورة مباشرة تماما. وكلمته يمكن للجميع سماعها، هذا أمر ينبغي أن ندعه لكلمته. أما ما فعله به قساوسة السادة، فيمكن أن يدان في معظمه من قبل الكتاب ذاته، الكتاب الذي يمكن أن يؤرق ضميرهم على أشد ما يكون، ولا نعني بذلك ما يتعلق بالخطاب الرعوي في زمن النازية فحسب، بل نعني ما كان قبله من ركام أيضا (حتى إن كالفن أعدى البعض بما روج له) كل ذلك لم يكن مسيحيا كما ينبغي. بل إن وعاظ حروب الفلاحين سواء في إنجلترا أو إيطاليا أو فرنسا أو ألمانيا استندوا في جميع ما قالوا إلى الكتاب المقدس، ولنقل إنهم استندوا إلى نبرته الشعبية الحقيقية. أما واعظ السادة فلم يكن يسمع بلا ريب قوله «بعدا لأخآب وزوجته إيزابيلا»، فقد كان يتحدث بتكليف السادة أكثر مما يكلفه الدين وكان يدهنهم بمسحة القداسة وبركة الرب. ولكن ألم يكن بمقدوره أن يستعمل غضب النبي كذلك بمنظوره العلوي أو شيئا آخر من الكتاب يمثل قرابة اختيارية لما يفعله هؤلاء؟ ولا نعني بذلك إساءة استعمال تلك المواضع لتصبح تجديفا أو نفاقا، بل نقول ألم يكن ممكنا أن يستند إلى بعض المواطن التي تدل على الخضوع للكبراء والعمل لهم؟ أليس في الكتاب المقدس شيء غير ما ذكرناه عن قصص وراء قصص لكل الطبقات، وهي تنتشر في الواقع عبر جميع الشعوب إلا أنها بشكلها القائم لا تنفذ إلى جميع الطبقات. بل هناك ازدواجية في نفاذها، فهي تثير في الفقراء غضبا، وتثير في الأغنياء - وإن لم يكن دائما - حمقا.

صحيح أن توماس مونستر وجه الكتاب المقدس ضد أخاب وإيزابيلا والنمرود «ذلك الصياد القوي الذي كان أول من سيطر على الناس بخطاب ملكي وملكك» توجيهها لم يتح لكتاب ديني آخر. أما لوثر فقد قرأ ظاهر الكتاب المقدس كما قرأ باطنه وقرأ خطاب العلية فيه، بصورة دقيقة ودؤوبة كأن بعض ما فيه جاء بقوة لا يتضمنها

نص قاله الإله مولوخ.^(١) نعم، هذا التواجد في جميع الأشياء الذي نظر لوثر أثناء ترجمته له إلى فم الشعب لينقل لغته صار يرمى هنا «بالسيد خرافة» أو بالتجاوب مع رغائب الرعاع حيث «تصلصل صناديق اللعب» وليس هذا بالتأكيد هو المكافئ لمقولة «دع شعبي يمر». واليوم حين يوصف النص بالجسارة التامة من حيث باطنه ومن حيث «واقعه»، بحيث يبدو بعيدا عن الأسطورة بأي ثمن حتى وإن كان الثمن هو النار، ألم تسحب برغم ذلك الشعلة القادمة من أسفل إلى أعلى خارج الصفقة، ألم تغير الشعلة في الأسفل شيئا؟ كذلك في الأعلى، هناك في العلا، حيث ينبغي أن يكون «مختلفا تماما»، وحيث لا يمكن للتابع أن يحرك ساكنا. ومع كل هذا «المختلف تماما» والمثير تماما يعود الأمر إلى الضد تماما وتعود الأسطورة بصورة قمعية وكأن الكتاب لا يرى الشعب وإنما يضربه على فمه، وهو ما ستحدث عنه فيما بعد.

بالتأكيد ليس الحماس الأكبر في الكتاب المقدس خاصا «بالصغار من بين أتباعي»، ولا محابيا للمتذمرين ولا للصارخين بالأولى، بل على العكس من ذلك. بل في المقابل هناك ما ليس في كتاب ديني آخر: هناك الألم الذي لا يريد أن يبقى ألما وهناك الانتظار المتطول للخروج من الألم رغبة في تحسين الحال، هناك الرغبة في التغير، ليس كما نرى في بعض مزامير الخنوع، بل كما نراه بشدة عند أيوب وغيره. ومع البداية حتى النهاية لا يستطيع أن يصبح ورعا غير المملوك بالقلق، كما أن طريقته في اتخاذ الإخلاص الطوباوي (الذي يتلقاه أيضا بقلق) يظل في صورة عميقة فريدة وإن طال الأمد.

(١) مولوخ باليونانية أو «مولك» في الترجمة العربية هو كما في العهد القديم إله لكنعان كانت تقدم له القرابين في صورة الأطفال تلقى إلى النار (كما في سفر الملوك الثاني ٢٣ : ١٠). ويطلق هذا الاسم ويراد به أحيانا ضحيته من القرابين، ويستخدم مجازا للقوة التي تلتهم كل شيء. (المترجم).

الباب الثالث

حتى بروميتيوس كان أسطورة

١٢ - اعل بنفسك

ثمة من يتلع كل شيء داخله، حتى وإن كان ما يقدم له غير سائغ الطعم. وثمة من يرغب في أن يكون الطهي أفضل حالا، ولا يخشى تفقد ما إذا كان كل شيء في الطعام على ما يرام. ذلك أنه سيتحمل في النهاية فاتورة الحساب بنفسه. وهو لا يشعر بالتكريم إذا ما قيل له إن الحساب أعد له منذ زمن هناك في الأعلى. وكل شيء يمكن أن يكون زيادة عن الحد تماما في اللحظة التي يكون فيها ناقصا عن المطلوب.

١٣ - من الزجرة إلى الصباح

يتراجع داخل ذاته من يشعر بالتهديد. والخوف خاصة يجعلنا نتراجع للخلف بشدة ويصينا بالشحوب والوحدة. والخوف نفسه حالة نفسية غير محددة، وهو على خلاف الخشية ليس له مصدر واحد واضح، تصدر عنه الرعدة. ومن ثم فضائية الخوف أكثر إصابة بالشلل، حيث يمكنه أن يصير رماديا إلى حد كبير وأن يكون الفرع الناشئ عنه أقوى لدرجة تجعل الذات تغرق داخله بلا حيلة. والخوف يجعلنا ننسحب إلى باطن بلا ذاتية وبلا أنا، يجعلنا فرادي بلا تواصل، نحسب كل ضربة موجهة إلينا. يحدث هذا من كل اتجاه ويؤثر مباشرة على الداخل فيتتج حالة من العمى الخالص. هذا الانطواء يخلق ذاتا أخرى غير الذات التي غرقت داخلها.

الخشية وحدها تستعيد من سيطرت عليه. وبالتوافق مع السبب الخارجي تواجه الخشية الرجل المعرض لها، حيث يرى أنه في وضع يمكنه من إثبات ذاته أمامها على الأقل، ذلك أن ذاته ليست (كما في حال الخوف) مشتتة أمام الخطر المحدق. حتى

وإن كان المصاب بالخشية مهدوداً أو ضعيف الجنان واهن الصدر، إلا أن هذا الصدر يمكنه على كل حال أن يصدر زمجرة، تمثل أول صوت يختلف بالتأكيد عن مجرد الصوت الحيواني الانتخابي. فمثل هذا الصوت يبقى نحو الداخل كقبضة صوتية فحسب تظل داخل كيس ولا تؤثر. ويمكن للمرء أن يمكث ملياً داخل الخشية، لأنه في المقام الأول يبقى جاهلاً بالخارج المهدد، فضلاً عن العلوي الراعد الذي يثير الخشية فيه. إلا أن الزمجرة التي يسميها الكتاب المقدس أيضاً الصياح، يمكن أن تمثل هيكلأولياً للوقوف منتصباً، أي الوقوف برأس مرفوعة تسعى لإدراك أن الكلمة الأخيرة عن ما ينبغي للمرء عمله وما يجري معه لم يتم الحديث عنه بعد. هذا الأمر يوجد مع تلك البداية على وجهين في الكتاب المقدس: الأول رقيق الطبع يبدو غالباً كحركة ذيل متكررة نحو الأعلى، والثاني معاند يضرب صاحبه في الشوك بقدمه كأنه لا يجب أن يكون، ولا يجب أن يبقى. والزمجرة يمكن بلا ريب أن تكون جسورة أو تكون غبية، لكنها في جميع الأحوال إنسانية على خلاف حركة الذيل. وكثيراً ما كان للزمجرة الحق خاصة إذا اتجهت نحو الأمام بأقل قدر من الغباء كان يفضلها السيد الذي صدرت ضده.

١٤ - «وأراد الرب أن يسكن الظلمة»

يتطرق الشك نحو شيء لا يحسن المرء قياده. والبدء بهز الرأس استنكاراً أقدم وأكثر من البدء بالتفكير. نعم إنها بداية سابقة على الأخرى في جميع الأحوال التي نكون فيها أكثر ميلاً لفعل الكثير أو بالأحرى حين نغالي في مطالبنا، وهو ما يجعل الأمر ينتهي على شاكلة غير مطلوبة. ولا بد من التأكيد على أن من يحب طفله يقوم على تأديبه. وحين تكون غضبة الضرب حقاً من حقوق المؤدب، لأنه بالنسبة للمضروب أعلى مقاماً، فإن على صاحب الحق هذا أن يتمتع بالعدالة مع ذاته. وإلا كان هذا الأعلى مزعزعا أمام الشك الواقع فعلاً والذي صار شكاً مفكراً يمكن أن يصل إلى انعدام الثقة. وذلك حين يأتي ذلك الوقت الذي لا يعود العملاق الذي فوقنا

مقدما في الأمام، أو بالأحرى حين لا يسمح له بأن يقود خطانا أيضا. وإذا كان هذا العملاق مناهضا للبشر داخل التصور الذي يرتضيه ويؤمن به فقد حكم على نفسه بنفسه. فيوسف الذي يعانق إخوته الذين رموه في الحب، ثم صاروا تحت سلطانه، يختلف تماما عن موقف الرب الغيور الذي لا ينسى مطلقا أدنى إساءة إليه.^(١) أما التآرجح المصطنع الدال على الإعجاب بالذات والذي بدا في الاقتناع بكلام إبراهيم حين طلب الرحمة بقرية سدوم إذا كان بها عشرة من الصالحين فهو ورقة من نوع آخر على خلاف ما يقال من إنكار لذلك في مواطن أخرى من الكتاب. لذلك السبب صار هذا الاختلاف أيضا محل اهتمام من جانب المجدفين ومن جانب أتباع البلاط على حد سواء. فأيوب مثلا لم يكن ليوافق على التضحية بابنه وهو راض، فهو لم يخلط بين التقوى وبين التسليم للتعالم ولل قانون.

١٥ - مبادئ متعارضة في الكتاب المقدس:

الخلق ورؤيا النهاية

(«انظر لقد كان الأمر جد حسن» - «وانظر إنني أجعل كل شيء جديدا»)

إن ما يجري الحديث به في العلا هو بالتأكيد أمر بيني. كأن الرب يتحدث إلى أولاده بل الأفضل أن نقول إلى أطفاله الذين يقوم بالوصاية عليهم. إن الذي ورد في مصادر كثيرة - وليس فقط في الكتاب المقدس على مضمونه القديم - هو اسم الرب، إنه الاسم الأصلي للقبيلة التابعة له لا أقل من ذلك، ولكن ليس أكثر أيضا. وقد كان هناك إلى جواره أسماء آلهة أخرى في الكتب القديمة تسمى بعالم، إلا أنها

(١) لا أدري من أين يأتي هذا الفهم السقيم لعلاقة الرب جل وعلا بخلقه، لقد بين سبحانه أن رحمته سبقت غضبه، وأن أصل العلاقة بينه وبين عباده هي الرحمة، فكل ما يمتن به علينا رحمة بداية من بعث الحياة فينا وإن شك شاك وأرجف مرتاب، ولعل تصوير الرب بصورة قاسية في العقيدة اليهودية أثر على خلفيات بلوخ بهذه الطريقة التي نراها في كلامه، ولكن حتى مع ذلك فإن حل المشكلة لا يكون بإنكار الرب كما يفعل بلوخ، وإنما بالبحث عن جوانب رحمته وهي كثيرة، ولأمثال بلوخ نقول إن كل موهوب له واهب فمن وهبك الحياة والرزق والعمر والكلام والسمع والقلب النابض والبصر الرائي، حقا إنها لا تعمى الأبصار وإنما تعمى القلوب، إن الرب الغيور لا ينسى حقا لكنه يعفو ويغفر صدقا ويقينا، ولو عوملنا بعدله لهلكنا، ولكن أكثر الناس لا يعلمون. (المترجم)

كانت أقل منه قوة فحسب. وقد سخر إيليا من بعل، قائلاً لعله نام أو كان على سفر، حيث لم يقدر على أخذ قرايينه التي قدمها الناس له. وليس هذا من المتفق عليه تماماً، ترى هل لحقت السخرية هنا بذلك الجنون الصريح لقساوسة بعل أم لحقت بصنم منافس بلا حول ولا طول يعارض يهوه، منافس آمن به بعض الناس فعلاً. ويبقى في حيز القياس الطريقة التي تحول بها يهوه من إله قبيلة إلى إله واحد يقدر وحده لا ككبير آلهة بل كمتفرد بالألوهية، وكيف صعد يهوه من التصور عنه كإله محلي لقبيلة، إلى رب لجميع البشر، بل لجميع الخلق في أرجاء هذا العالم. وتصير هذه الخاصية ملكاً ليهوه بالذات (على خلاف الآلهة الأخرى عند الشعوب الأخرى مثل زيوس ومردوخ وغيرهما) دون أن تصبح الصنعة ضد الصانع، أو كما يقول كتاب المزامير أن يصبح وعاء الفخار ضد الفخارني. وبدلاً من ذلك يتحدث خالق الأيام الستة في النهاية قائلاً: «وانظر لقد كان شيئاً حسناً.» وهذا لا يتفق تماماً مع ما قيل عن أن الرب، في زمن نوح، حين أصبح شر الإنسان على الأرض كبيراً ندم على أنه خلقه. وبالتأكيد جاءت الخطيئة بما تحتويه قصة الحية وهي كبش الفداء في ذلك،

لتدل على أنه ليس كل ما خلق الرب، كان حسنا جدا،^(١) وإنما كان ينبغي أن يظل كذلك لو لم يحدث كل شيء وفق إرادة خالقه. جاءت إذن الحرية إلى العالم عبر تلك الحية، غير أن اللعنة جاءت مع الحرية أيضا، لعنة المعصية الأولى وما تبعها من طرد من الفردوس، لعنة شملت العالم كله، ليضع خالق الكون عن نفسه المسؤولية عن الجميع (بمن فيهم الحية)، إلا أنه لم يعد مشاركا أصلا في البؤس الذي أصاب العالم الذي خلقه هو.

لا تشترك جميع الأديان في الأخذ بهذا التصور عن الرب كبان للعالم وخالق له، بل إن القليل منها فحسب هو الذي يتبنى هذه الرؤية التي تتسم بالرضا الكامل عن المنتج النهائي. بل إن الرب الأعلى يمجّد الدعة الراقية والراحة بما يتفق مع تصورات نبلاء الأرض، وربما ظهرت التصورات عن الحرب والحكم، التي لا تتناسب في الواقع مع التصورات عن الرب الخالق الذي سوى كتلة الطين، ربما ظهرت هذه التصورات أيضا في ديانات زيوس ومردوخ وأمون-رع بصورة مشابهة. إن فكرة الرب الخالق لكل شيء كما جاءت في سفر التكوين يبدو أنها

(١). كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا، كل ما خلق ربنا جليل وعظيم في صنعته، حتى ما يبدو لنا قبيحا خلق بحكمة، ليس أفلها أن نعرف قيمة ما رأيناه جميلا. وقد يضل البعض من أفراد هذا الخلق في سعيه ويتخط في غيه، وربما تظهر استثناءات شذوذ لا تنفي القاعدة، وجل هذا الانحراف في الاعتقاد عن الله بين كثير من البشر هو نتاج التردّي المبين الذي وقع فيه البشر أنفسهم من خلال خرافاتهم فتصوروا بضبايتهم عن الله ما لا يليق، وما قدروا الله حق قدره. فما هي جريرة الرب العظيم في أنكم حرقتم وزيفتم وصدقتم كذبكم الذي ضمتّموه كنتم المقدسة أو المكّدة، ثم تبين لكم بعد عهود تطاولت أن بضاعتكم كذب وخرافة أيها السادة؟ لقد تجرأتم على كلمات الرب وحرقتّموها، وزودتموها بما طاب لكم من خرافات، ثم يأتي البعض مثل بلوخ وبحسب ذلك كلاما للرب ويقيس عليه منطقهُ الأعور، فإذا اتهم الكتاب المقدس بما يحوي من أباطيل، فلا يصح أن ينصرف الإبطال إلى جمال الخلق الذي ينطق كل ما فيه بإبداع خالقه وجلاله سبحانه، ولو فسرنا الكون بمنهجك الجديد يا سيد بلوخ وهو الشبوعية الإلحادية التي تتبناها فقل لي بالله عليك إن كانت لديك بقية من العلم كيف ساعدت لديك خرافة من نوع جديد تقول إن الكون بلا خالق، بينما لا تستطيع أن تقر بذلك لقلمك الذي تكتب به ترهاتك. لقد انتقل القوم من النقيض إلى النقيض، ومن خرافة إلى خرافة أخرى، فلعمر الحق كيف تعمى بصائر ظنت أنها ترى؟ وبدلا من الأخذ بأسباب المنطق السديد تلجأ الضمائر الميتة إلى تزيف آخر لا يقنع أحدا خلاصته أن الكون وجد بذاته. شاهدت العقول والوجوه والضمائر. لقد جاء هذا التجرؤ على الله ثمرة من ثمرات الكتاب المقدس، والكلام الذي يقوله بلوخ هنا دليل ساطع على تسبب الكتاب المقدس في الإلحاد فعلا، رب يندم ويخطئ، هو رب بلا حكمة ولا يفرق كثيرا عن طبائع الإنسان، هذه التصورات تهدم الألوهية، وتنقض العبودية إذ رب هذا الضعف، كيف يعبد؟ إنها طامة أوصلت العالم المتحضر للإلحاد كما نرى. وانتقل الإنسان في زمن زعم أنه عصر العقل إلى الخرافة تارة أخرى. ونحن نبرأ من هذه الأفكار وأهلها الله الواحد القهار. (المترجم).

جاءت من الدولة الوسطى في مصر التي كانت عاصمتها ممفيس، حيث جعل رب النحت بتاح من نفسه ربا لجميع المملكة في مصر آنذاك؛ فالفعل الخلاق لكل شيء لم يعد الآن يشين وإنما يجعل ما أثره من مخلوقات أشياء معلقة به. هذا بينما ضاع على الأقل ما كان يتميز به الفعل الرباني حقا في هذا التصور عن الإله كما ضاع عند سائر الآلهة الأخرى، وليس فقط رع ومردوخ. إلا أنه حتى وإن ضاعت شعارات الشمس في مصر القديمة وشعارات أساطير النجوم في بابل فإن الإله الخالق فيهما صعد في مقابل ذلك فوق الشمس بعد أن خلقها. واتخذ الأرض كما تقول المزامير كرسيًا لقدمه وفي السماء في أعلى العلا استوى الكبير على عرشه وحده متفردا وقيل إنه فوق العالم المرئي غير مرئي. إلا أن أكبر التناقضات يكمن في المكان الذي اتخذته البؤس في العالم الذي خلقه مثل هذا الأقنوم الإلهي الخالق لكل شيء والقادر على كل شيء، وكيف احتل الشقاء كل هذا المكان. خاصة إذا نظرنا إلى شعب الرب وإلى كنعان حيث لم يتحقق شيء تقريبا مما وعده به. بل إنها كانا دون الآشوريين وأهل مدين والفرس مقاما فأخذهم البابليون للأسر وأخضعهم أنطيوخس إبيفانيوس^(١) في مصر وأخضعهم الرومان، ودمروا معبدهم واقتحموا أورشليم وتشرد شعب الرب في النهاية بين الشعوب كافة. حتى أواخر العصور القديمة ذاتها، وما يسمى إجمالا: اجتتاب العالم، اجتتاب الخلق سرى في شعب الخالق، شعب «انظروا، كان كل شيء حسنا جدا». وبدلا من ذلك نادى فعل الخلق فيهم «قف صامتا، قف

(١) أنطيوخس أبيفانس (الرابع) أحد الحكام الهيلينيين قام بغزو أورشليم عام ١٩٨ ق. م. وهو من سلالة السلوقيين وهي سلالة هيلينية تسمى باسم مؤسسها سلوقس الأول نيكاتور أحد قادة جيش الإسكندر الأكبر. أرغم أنطيوخس اليهود في أورشليم بداية من عام ١٩٦ ق. م. على اعتناق الهيلينية وحظر جميع الطقوس الدينية اليهودية مثل تقديس السبت والختان. وإمعانا في إذلال اليهود دنس هذا القائد الهيكل اليهودي ومارس ضدهم أشنع صور الاضطهاد الديني، فدشن معبد زيوس في أورشليم وألغى تقديم القرابين اليومية ووضع رموزا وثنية على مذبح القرابين وهو ما أطلق عليه في سفر دانيال «بشاعة الخراب». وحكم السلوقيون سورية بين عامي ٣١٢ - ٦٤ ق. م. وأنشأوا فيها مملكة ممتدة وصلت مساحتها حتى وفاة مؤسسها سلوقس الأول إلى أراضي الهند لكنها فقدت في القرن الثالث قبل الميلاد الكثير من مناطقها الشرقية، أما أنطيوخس الثالث أو الأكبر (٢٢٣ - ١٤٧ ق. م.) فقد استعاد امتداد المملكة القديم إلا أنه هزم في معركته مع روما عام ١٩٠ ق. م. وبدأ انهيار المملكة بعد ذلك، وكان آخر السلوقيين فيليب (٥٦ - ٦٤ ق. م.) حيث سلم بومبيوس لروما وصارت سورية بذلك إقليما رومانيا. (موسوعة بروكهاوس ومصادر أخرى - المترجم).

صامتا»، وهذه الثقة التامة في الربة هيأرمينه، التي تقول الأساطير عنها إنها صانعة الأقدار، تحولت إلى منهج شيطاني في نهاية المطاف دون أدنى مساندة للخالق الأسمى ودون أي شكل لاحق من العون بعد الخطيئة الأولى: لقد سكنت الأرواح الشريرة تحت السماء في عالم لا يوصف بأنه ساقط، وإنما في عالم خلق منذ البذرة الأولى على يد روح عالمية شريرة. منذ تلك اللحظة بدأت ثنائية ما يظن أنه الخلق والنجاة، وهي ثنائية خاصة برغم أن الكتاب المقدس لا يجعلها هدفا منشودا في المقام الأول. إنها ثنائية خفية ومقموعة داخل الكتاب المقدس على وجه الدقة منذ حية الجنة (ومنذ تناول تفاحة المعرفة)، وفوق ذلك صار حلم المسيح ملحا، وهو بالضبط ليس حلما لمن أرسله الذي فوقنا، ليس حلم رسول للسيد الرب ولا مبعوث الرب الخالق، وإنما هو حلم شخص يقود خطانا كما هو الحال في سفر الخروج، الخروج من مصر الهائلة، وهي جزء من صنعة العالم المتدني. لقد تكرر بهذا الشكل مبدأ يمكن به الدخول إلى العالم القائم، إلا أنه لا يمكن أن يكون هو ذات المبدأ الذي يؤدي إلى الخروج منه. أقصد بالدخول الولوج إلى عالم أفضل، أو إلى العالم الوحيد الحقيقي الذي عبرت عنه المسيحية من بعد بوصفه أنه «خلود بلا شقاء»، إنه الخلود بلا معاناة أو تسلط.

في كل ذلك يتمثل موضع الاهتمام في جعل الناس صغارا أو جعلهم كبارا. فإن كانوا ممن «يسقط في الخطيئة» وفق تعبير الكتاب المقدس أي فاسدين فسادا كاملا أو جزئيا أمكن أن يقترفوا الشر من تلقاء أنفسهم وأمكن أن يضلوا الخطى. فمنذ أطلقت الحية سمها صار طموح الإنسان شريرا ابتداء من لحظة بلوغه الشباب، أو كما يرى لوثر، صار فاسدا بلا بقية من صلاح، لدرجة أنه لم يعد قادرا على ألا يذنب. وفي المقابل ترى الكنيسة الكاثوليكية أن طموحه صار ضعيفا أخلاقيا لدرجة ينطبق عليها في النهاية المبدأ القائل: «سيدي حرك العربة بنفسك». ولكي تتحرك العربة مطلقا، ولكي يبدو خالق الجميع منقذا للجميع أيضا فلا بد من وجود كبش فداء، أو لا بد من وجود الشيطان وحزبه، لا بد من وجود القوى الخفية التي تتسلل إلى صنعة

بتاح يهوه البديعة. سيدي: حرك العربة أنت، إن هذا المبدأ يعد تشويها لحركات الفكر والخلق التي تسمى في مجملها تاريخا، أي تاريخا بشريا من صنع البشر. بيد أن أغسطين جعل لهذا التاريخ، هذا المصطلح المعياري، وظيفة تشبه وظيفة الحدث الدرامي ذي الفصول العديدة التي يأتي الحل في نهايتها، فقد كان أغسطين أول من ركز على هذا الجانب، فلم يعد الحدث الدرامي مجرد تسلسل أبدي متكرر من الأخذ والرد والعلو والهبوط كما هو الشأن عند المؤرخين الإغريق، بل صار له تفسير في الكتاب المقدس، هو التفسير الغائي النهائي، الذي يبين الصراع بين الممالك، ممالك الشر ومملكة الرب، صراع ينتهي بالنصر للمملكة الإلهية بالضرورة. غير أنه برغم الأولوية التي يوليها أغسطين للإرادة الفاعلة القوية في الإنسان إلا أنه لا يعطي الإنسان فاعلية بشرية حقيقية في إنتاج العمل إلا ما يكون من مجرد التبعية للإرادة الإلهية وأعمالها الشافية في التاريخ وما يكون من مجرد التهيئة (عبر الكنيسة) لزمن النهاية والحساب والملكوت الأخروي. كان هذا هو شأن أغسطين: فبرغم اكتشافه للمفهوم الدرامي للتاريخ وبرغم توجهه إلى زمن نهاية العالم وتوجهه نحو المسيح كنقطة تحول داخل الزمن الأرضي - كان كل ذلك قفزة بين التاريخ وبين إنتاج الملكوت. لقد كانت هذه الرؤية رؤية إلهية مطلقة من الحجم الكبير ومناقضة في نهاية المطاف للتاريخ من دون ريب، برغم كل ما قاله عن التاريخ كرحلة حج داخل دولة الرب في هذا العالم نفسه. وبقينا لم يذهب أغسطين بعيدا مثل ما ذهب كارل بارت^(١) الذي اعتبر كل الجوانب

(١) كارل بارت هو عالم لاهوت سويسري عاش بين عامي ١٨٨٦ - ١٩٢١م عارض النازية بقوة ما أدى إلى إقصائه من منصبه كأستاذ للاهوت، وهو من مؤسسي مدرسة «اللاهوت الجليلي» الذي يصور الرب على أنه شيء مختلف تماما لا يمكن للبشر أن يفهموه إلا من خلال الإيمان الكامل بعملية الوحي المتمثلة في ظهور يسوع، وبالتالي لا ينطلق مفهومه عن الدين من الإنسان المتدين بوعيه الكامل كما كان يقال من قبله، وإنما من كلمة الرب. وبهذا يعتبر بارت أن كل محاولات «الدين» - بمعنى محاولات رجال الدين بالمفهوم المسيحي - لإلغاء المسافة اللانهائية بين الإنسان والرب ليست إلا أوزارا يتحملها فاعلها، إلا أن رسالة المسيحية وفقا لبارت تتمثل في إنسانية الرب كمعيار ومصدر لحقوق الإنسان وكرامة الإنسان. مارس بارت انتقادات لاذعة ضد الفكر البروتستانتي الليبرالي منذ ثلاثينيات ماخرا، الأمر الذي يعد تحولا في تاريخ اللاهوت البروتستانتي. وهدم بارت بفكره اللاهوتي محاولات التوفيق بين الرب والإنسان أو الكنيسة والعالم أو المسيحية والحضارة كما روج لها الفكر البروتستانتي في القرن التاسع عشر. وكان كارل بارت يدي بدله دائما في القضايا السياسية بصفته اشتراكيا متدينا وعضوا بالحزب الاشتراكي الديمقراطي في سويسرا. (موسوعة بروكهوس الألمانية في أربعة وعشرين مجلدا. الطبعة العشرون. منقحة ومحدثة. لايبزج، ماهايم: بروكهوس ١٩٩٦م المجلد الثاني). (المترجم).

التي تبدو تاريخية في دولة الرب جوانب غير حقيقية، حيث صور الفعل الإلهي في الإنسان بأنه «مجرد قمع لصب السوائل» ليس إلا، ولا يمكن أن يكون تاريخاً بحال. إلا أن أغسطين يرى أن الرب الغيور، رب الخلق لا يدع إنقاذ عالمه (من عالمه) للنور المنبعث من تاريخ الإنسان؛ بل حتى إبراهيم وعيسى وتاريخ الخلاص يتحدد من الأعلى وليس من التاريخ، وربما لم يعد تاريخ الخلاص بعد عند أغسطين رحلة حج لا طائل منها تقود إلى الضلال. إن هذا التوحد الباقي للإلهي الخالق مع الإلهي المنقذ، وهذا التخفف المتزايد للإلهي المخلوق وعمل المخلوق عبر كباش الفداء والغيلان المتسللة والشياطين المتسربة، كل ذلك أقصى في النهاية أسطورة بروميثيوس. نعم، إن رب الخلق القديم يفعل ذاته ويؤكد ذاته حتى فيما هو دال على مشاهد النهاية والقفزة إلى النهاية التي لا تحتاج بوصفها كذلك إلى الإنتاج البشري ولا إلى التاريخ البشري.

بيد أن هذه القفزة داخل الزمن ينبغي أن تكون على الأقل قفزة إلى النهائي من حيث مضمونها؛ وربما لا يكون ذلك متوافقاً بلا ريب مع المعادلة القائلة بأن الخالق يساوي المنقذ، أي مع مقولة: انظر، قد كان كل شيء على ما يرام، ولا مع مقولة: انظر، إنني أصنع كل شيء من جديد. بل ولا يتوافق مع قصة جبل مورية، حيث كان الرب يرى بصورة مختلفة ومغايرة تماماً لذلك المبدأ الإلهي المعارض الذي لا يفعل إلا تنحية الغيلان المتسللة، بل الذي ينحي كامل التكوين القديم جانبا، حين يحقق القفزة الحقيقية للمضمون: «لأنني ها أنا ذا خالق سماءات جديدة وأرضا جديدة. فلا تذكر الأولى ولا تخطر على بال» (إشعياء ٦٥: ١٧) «لأن الأمور الأولى قد مضت» (رؤيا يوحنا اللاهوتي ٢١: ٤). غير أنه برغم ذلك ما تزال هناك عملية استعادة، استعادة منبثقة من ألوهية الأزلي؛ فبسبب الخطيئة وتسلسل الشياطين وبسبب الحركة الدائرية المتشكلة في الخلق، أي في «الحالة الأولية» قبل الخطيئة وقبل التسلسل، تكررت استعادة تاريخ الوضع الجديد الوافد مرات عديدة استعادة راديكالية. وبالنسبة للإنسان فإن ذلك لا يمثل غير إعادة ميلاد، وبالنسبة للعالم فليس ذلك إلا طبيعة «تجملت»، أي استعادت ذاتها كفردوس قديم. وفي الحقيقة ليس هناك وفقا

لمنظومة أفلاطون القديمة «جديد تحت الشمس»، وإنما يحدث امتزاج بين الفكرتين ودائماً ما تتم العودة إلى الصانع كمنقذ، أي طاعة العودة، والعودة عبر الطاعة. هذا على الرغم من أن عمل الأيام الستة بما فيه الفردوس («وهي حديقة لا يمكن أن يمكث فيها إلا الحيوانات وليس البشر» كما قال هيجل^(١)) لم يعد وارداً فيه حلم إحياء النفس في مشاهد نهاية الزمان في أقصى صورها المتطرفة، حيث لا يبقى من العالم الطيب إلا أورشليم السماء. هذا الخيال الديني هو أيضاً صورة لحلم «يتجه لأسفل» أي جاء من عل لصالح الإنسان، كما تقول رؤيا يوحنا اللاهوتي «وأنا يوحنا رأيت المدينة المقدسة أورشليم الجديدة نازلة من السماء من عند الله مهياً كعروس مزينة لرجلها» (رؤيا يوحنا: ٢١: ٢). ليس من فراغ أن يسمي لوثر السفر الأخير من الكتاب المقدس «كيس الألاعيب»، ومشاهده الأخيرة ليست جوانية ولا هي من المحرم المحظور - حتى في أساطيرها المغالية - ولا هي عبارة عن قطيعة مع أبي الأرض، وأبي العالم، أو مع السلطة العلوية المعينة. بل على العكس من ذلك فهي تتضمن أقوى درجات السخط داخل جميع أشكال الدين أو «إعادة العلاقة» (كما توحى مقاطع الكلمة ري-ليجيو/ الدين)، أما الجانب الاحتفالي فيها فهو بلا دوام.

١٦ - فروق داخل الأسطورة،

معارضة فكرة بقايا الروح التي قال بها بولتمان - ومعارضة أفكار أوتو وكارل بارت عن اختفاء غير الإنساني.
هل تطالب كل أسطورة بما في ذلك أسطورة بروميثيوس بنزع النهج الأسطوري؟ بعيداً عن الأساطير الغليظة
قلماً يعلو صوت بغناء المهذ. وبعض ذلك ييث النشاط في الظاهر، إلا أنه لا

(١) رجم بالظن وكذب على الناس والنفس، فهل شهدوا الفردوس حتى يحكموا عليها. تبارك القائل: «ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم وما كنت متخذ المضلين عضداً» ولن نعيد هنا أن التصورات الدينية الخاطئة أدت إلى هذا البهتان وهذا الضلال المبين. (المترجم)

يصيب المرء إلا بالخدر ولكن بصورة مختلفة - تحت زعم إبعاد الجلبة. ومن الحق تماما الابتعاد عن الأساطير القديمة، بيد أن ذلك يجب أن يكون من خلال نزع شبوحها الجنوني أو ما يمكن أن نسميه شبوحها الخالي من الثقافة وليس من خلال التوجيه والبيان القادم من أعلى. فهذا مسلك يعين على إيجاد الشبح كما كان من قبل، بحيث لا يتم إلغاؤه إلا عبر الاستماع والإدراك الداخلي، وهكذا يراد له أن لا يكون «أسطورة». وهذا أمر يختلف مثلا عن الخلاص المسيحي عبر يسوع، ويختلف بالتأكيد أيضا عن ما زعم عن إرادته في أن يصلب: وكلا الأمرين أي السابح ضد التيار والخانع للتعاليم هو بنفس الدرجة جزء من الأسطورة. فحيث يتعارض هذا مثلا مع التصورات الحديثة عن الحياة الروحية الوجودية فإن وضع اليد للتماس البركة، وهو أمر ممكن، ووجود قبر يسوع خاليا وهو أمر غير ممكن، وجهان لذلك. في هذا الصدد ربما كانت هناك فوارق أيضا في الأساطير القديمة، وتحديدًا حين ننظر بدقة أكبر في فحوى الأساطير. فهل تعد هذه الرؤية الخرافية جزءا من الفعل الخرافي للإنسان أم تعد - إن شئنا التجميل - جزءا من الضغوط التي يحاول إثناءها. أليس إذن كل ما يأتينا خرافة بعيدا بنفس الدرجة عنا. ويجب التفريق أولا بين النبوة التي ورد بها مثل هذا التراث القديم حتى وإن كان لا يتسم بالعلمية بنفس القدر. فنغمة القصة الخرافية واضحة وهي نغمة تختلف تماما عن القصص الغرائبية وما يتعلق بها من بعد أسطوري. ويمكن أن نخبرنا هذه النغمة بأعاجيب، حتى داخل نسيج الأسطورة، لكن كل ما هنالك أن السامع لها هو الذي يسعى في تشوق إليها لا أنها تفرض عليه. ومن جهة ثانية فإن ذلك يأتي على أساس الاختلاف في الطبقات الاجتماعية التي شكلت الأساطير القصصية أو قصص الأعاجيب القريبة من الواقع

أو القصص الأقرب للأسطورة^(١) - تارة بهدف شعبي عامي وتارة بهدف سيادي تسلطي، تارة بتحمل عيلة الكثير من الأطفال ومغبة الفقر، وتارة بصحبة كثير من الساحرات الشريرات أو بصحبة قائد يدعى جالوت. إن أوضح الفروق يبرز في المقارنة بين صبي الحائك، ذلك الصبي الشجاع الذي خرج ليشق طريقه ويسعى لتحقيق سعادته وبين العملاق الذي يسير سيره أو السادة الذين يرددون ويبرقون فوق الخانعين للأبد. إن «لعبة العملاق» التي صور شاميسو نهايتها بصورة ودودة هي برغم ذلك بما فيها من خانعين يختلطون فيما بينهم، هي قصة غرائبية لها أصل من الواقع. إن قصة أندرسون «البطة الصغيرة القبيحة» تمثل - خاصة بالنظر إلى التحول والتحرر الذي تتضمنه - أفضل القصص الأسطورية وأجملها فوق ذلك. وهذه الأنواع الحكائية، من القصة الغرائبية إلى القصة الأسطورية إلى الأسطورة الخالصة، تغص بتصورات ما قبل العلم، هذا أمر واضح، غير أن من الواضح أيضا المقصد والغاية التي تستخدم لها هذه التصورات بشجاعة، وكذلك توظيف حيل الأبطال المصحوبة دائما بسلطة بث الخوف التي يمارسها السادة في القصص الأسطورية. وهناك بالتأكيد أشكال من الخلط، حتى إن قصة ذات القبة الحمراء مع الذئب هي في الأصل قصة غرائبية حتى النخاع، جاءت من عالم النجوم، هناك في الأعلى، إلا أنها توظف توظيفاً آخر في الأسطورة الشعبية، ويتم تغييرها لدرجة الذيوع بين الناس. هذا بينما لم يطلب من العقل، على العكس من معظم الأساطير التاريخية، أكثر من أن يخدم ذاته بذاته. ولكي نتحدث بصورة عصرية عن تلك القصص فإن نمط شارلي

(١) تفرق معظم الآداب الأوروبية بين ما يطلق عليه خرافة على لسان الطير والحيوان وتسمى بالألمانية Fabel وبين القصة الأسطورية Märchen، وبين القصة الغرائبية التي لها ظل من الواقع Sage وبين الأسطورة التاريخية كأساطير اليونان Mythos وهذه الأنماط لم أجد لها تصنيفاً علمياً معتمداً في الأدب العربي، رغم قناعتني بوجودها كنصوص إبداعية في العديد من مصادر التراث العربي خاصة في كليله ودمنة و"ألف ليلة وليلة"، وغيرهما من المصادر، لكن تسميتها العلمية وتحديد الفوارق بين أنواعها وضبط ملامح كل منها ليس معتاداً ولا معتمداً في علم الأدب العربي حتى الآن، رغم شهرتها من قديم عند اليونان والرومان، وربما عند العرب كذلك. وتحتاج هذه الأجناس الأدبية إلى ضبط علمي وتأسيس منهجي داخل منظومة علم الأدب العربي، ولا مانع هنا من أن نتعلم من أبناء اللغات الأخرى ممن صنفوا مئات الأجناس الأدبية، بينما كنا نحن أمة الأدب عندها غالباً هو الشعر، والشعر هو الأدب آماداً طويلة، رغم فخرنا بمستواه وما حمل من حكمة، لكن الأمم الأخرى كان عندها من الآداب المتنوعة ما هياً لها تأسيس ذلك علمياً ورفقوا جيداً بين تلك الأجناس، وميزوا صفاتها وملاحمها عن غيرها، والحكمة ضالة المؤمن. (المترجم)

شابلن قد دخل إلى معظم القصص الأسطورية، ومن ثم فليست أسطورته «أسطورة تاريخية» مصغرة كما يريد التفسير الرجعي أن يبين ذلك، وهو تفسير ليس بالضرورة خالصا من السحر. ولكنها، أي الأسطورة القصصية، هي شيء اختلق كمحاولة نجاة من سلطان القصة الغرائبية، بل كمحاولة نجاة من سلطان الحكم المستبد الذي تصوره الأسطورة التاريخية من خلال شيء من نوع آخر وقريب من جنسها. ونعني ثالثا بكلمة شيء من نوع آخر أن الأسطورة التاريخية ذاتها، حتى وإن كانت قبل عصر العلم، تفرق بين العملاق المتسلط وبين المتمرّد الذي يكمن في قصورها على الأقل. وتسعى القصة الأسطورية بصفة خاصة إلى شحذ المشاعر نحو المعاني ذات الأهمية مما يقع خارج منظومة الكنيسة في بعض الأساطير التاريخية حتى نصل مثلا إلى أسطورة حية الفردوس. وكل تراث بروميثيوس يدخل ضمن ذلك، فهو بذاته خيال قصصي داخل الأسطورة التاريخية، بل هو يختلف في جانبه الزيوسي^(١) تماما، وينسحب، حتى وإن أخفى زيوس سماءه بشدة خلف غبار السحب، حتى وإن تضمنت الدراما الإغريقية التي يكتشف الإنسان فيها أنه أفضل من آلهته أسطورة بروميثيوس في صلب تكوينها. ولو نزع الجانب الأسطوري عن هذا كله بقضه وقضيضه، حتى وإن كان هو أسطورة، أي لو رمي بهذه الأسطورة جانبا، سيفتقد المتدينون - من غير الذين توجههم المؤسسات الدينية وهم كثيرون - سيفقد هؤلاء في الكتاب المقدس المغزى المنشود، ذلك المغزى الخالي من الريب ولا نقول المغزى المشع بالضوء. سيفقدون ذلك المغزى بداية من الحبة وهي أسطورة تاريخية أصلية من نوع مختلف، وسيفقدون مغزى ضباب السحب المسيطر على التابعين، وكل ذلك سيصير كريها أكثر مما يفضل القائمون بعملية الإيقاظ اليوم وبما يروجونه عن «الوجود». يحدث هذا بينما تنطبق على حية الفردوس وأسطورتها التاريخية التي ترجع بلا شك إلى زمن ما قبل العلم المقولة التي تزعم أن الحية كانت الشرقة التي تكونت فيها ربة العقل. ورابعا وأخيرا فإن ذلك لا يجعل منهج ما قبل العلم موضع

(١) نسبة إلى زيوس كبير الآلهة في أساطير اليونان القدماء. (المترجم)

نقد، وهو يناقض فوق ذلك منهج الشك المناهض للأساطير التاريخية، وتحديدًا بالنظر إلى بعض المعاني الأسطورية التاريخية خاصة المتعلقة بالنجوم أو ما يختص بالنظرات القديمة للطبيعة. ولا شك أن هذه النظرات بها من التخوف والجهل قدر واضح تمامًا. أما الهراء الذي جاء بالكتاب عن البقرة المقدسة وقرون القمر وعربة إيليا النارية^(١) فليس راجعًا مطلقًا لزمان ما قبل العلم. ويكفي في مواجهة ذلك أمر آخر هو تحديدًا النظر في النوعية والجودة وعدم تقليص هذه الرؤية الكيفية للطبيعة إلى الحد الأدنى. وهذا الأمر يتجاوز بكثير البدائية الأسطورية ويتجاوز ما صوره شيلر عن «آلهة الإغريق». هذا الأمر يحيا داخل «المشاعر» المتذوقة لجمال الطبيعة وعظمة الطبيعة - وهي مشاعر بلا وجود مادي وبلا موطن على الإطلاق - كما يحيا في الصور والأقوال التي تتناولها بصورة فنية وشعرية، والتي يتسبب موقعها ذو الطراز القديم للغاية في خلق مشكلة حين يوضع جنبًا إلى جنب مع المادية الفيزيائية التي تحولت إلى معادية للكيفية والتجويد. وبصورة أقل راديكالية من بولتمان قال ماركس في نهاية مقدمته عن نقد الاقتصاد السياسي: «من المعروف أن الميثولوجيا الإغريقية لم تمثل ترسانة الفن الإغريقي فحسب، بل كانت أيضًا أرضه التي وقف عليها». أما ما يختص بالعلم - وهو المجال الذي توجد فيه دائمًا «أنواع الجودة والكيفية» مثل «الأشكال والهيئات» بمعناها الحق - فلا يغيب عنه أيضًا نوع مستقل من التذكر الأسطوري. إنه تذكر لا ينسحب بالتأكيد على عقيدة كولر ولا على ما يزعم من وحي يهبط دائمًا من السماء، بل هو تذكر لعالم لا وجه فيه أصلاً لمناقشة النوعية والكيفية ولا الجمال الموضوعي. وهكذا يوجد لدى كبلر - مع التصور الموهل في القدم عن وحدة الوجود - قطاع طبيعي مختلف بنفس درجة القطاع المحسوب بدقة في الطبيعة، إنه جانب كوني تمامًا وموسيقي تحديدًا،

(١) أنظر ما جاء عن ذلك في سفر الملوك الثاني الإصحاح الثاني من ١ إلى ١٨. ونذكر هنا خاصة هذا المقطع: «ولما عبرا قال إيليا لأليشع: «اطلب ماذا أفعل لك قبل أن أؤخذ منك»... وفيما هما يسيران ويتكلمان إذا مركبة من نار وخيل من نار فصلت بينهما فصعد إيليا في العاصفة إلى السماء. وكان أليشع يرى وهو يصرخ: «يا أبي يا أبي مركبة إسرائيل وفرسانها» ولم يره بعد فأمسك ثيابه ومزقها قطعتين ورفع رداء إيليا الذي سقط عنه ورجع ووقف على شاطئ الأردن.» (سفر الملوك الثاني ٢: ٩-١٣). (المترجم).

يحمل ذكريات ميثولوجية فيثاغورثية. إن فلسفة الطبيعة الرومانسية في حد ذاتها كما صورها علماء مثل باراسيلسوس وييمه وشيلنج وكما صورها بادر بصورة مختلفة وبلغت ذروتها أحيانا عند هيغل - لا تتجلى بحق إلا حين تبدو الصور الأسطورية الطبيعية ونظائرها البدائية كأنها لم تنته. وكثيرا ما يبدو ذلك بالتأكيد موضعاً للريبة، إلا أنه أحيانا يبدو ظاهراً كالنار كما بدا فاوست في الكهف. وحتى في هذه النقطة الأخيرة فإن القصة الأسطورية تسفر عن نفسها في صورة قريبة من الأسطورة التاريخية، ولكن بطريقة أخرى لتردد «النبع، والألم، والكيفية». إن الأمر هنا ليس مجرد القتل بالخيال، ولكنه تزامن جدي بين تدمير الأسطورة التاريخية وإنقاذها عبر النور. يأتي هذا عبر إبعاد حقيقي للخرافة الحقيقية، من دون فترة سماح للاهوتها الذي يبدو في الظاهر فقط متخلصاً من الأسطورة، يأتي هذا عبر المثل القائل: «هذا الجمال وهذا الجمال»، أرني مهاراتك.

البيانات التي تقدم بصورة ملونة ينبغي تمييزها بيقظة عالية، يقظة تجعل المرء لا يصف جميع القطط مثلاً بأنها سوداء ولا ينسب جميع القصص الأسطورية إلى شخص المرضعة، ولا يغفل عن التمييز بين مشعلي الضوء حتى داخل القصص الأسطورية مطلقاً. فهناك بدلاً من ذلك موقف المميز الذي لا يمنح الرجل الغامض أصغر أصابعه، خاصة في حالة الأساطير التاريخية، بل عليه أن يكتشف فيها إذا لزم الأمر حامل الضوء (وأرجو أن يفهم معنى هذا المسمى جيداً)، فإن حامل الضوء يبقى - ومعه بعض الأمور الأخرى - داخل الطبيعة بلا تحديد، أو كما يقول جوته: «مفعم بالأسرار في وضوح النهار». وربما يبقى ذلك أيضاً ماثلاً إلى جوار بقية من محاولات نزع الأسطورة عن الجانب الشخصي في إطار معاد للمجتمع ومعاد للكون. لذلك جاء في باب «أطرق فحسب» بكتابي «علامات» (نشر عام ١٩٥٩م ص ١٦٠ وما بعدها) ما يلي: «يشعر المرء عندئذ أنه لم ينته من القصة بعد، وأنه لا يمكن أن يتوقف هنا بصورة شافية». ولذلك أيضاً يجب أن نطالع فصل: «وميض حلم، وسوق سنوي، وتقارير رخيصة» من كتابي «ميراث هذا الزمان» (١٩٦٢م ص: ١٨٢ -

١٨٦) حيث جاء فيه: «القصة الأسطورية تصف - من خلال ما تجنح إليه من حكايات رخيصة - صور التمرد، بينما تصف القصة الغرائبية بانتمائها للأسطورة التاريخية أقدارا يمكن تحملها ... ولكن حتى القصة الغرائبية تتضمن أحيانا حربا بشرية ونصرا على السادة»، وانظر كذلك ما كتبه في كتاب «مقالات أدبية» (نشر عام ١٩٦٥م، ص ٣٤٥ وما بعدها) تحت عنوان «القضاء على الأسطورة التاريخية أو إنقاذها عبر تسليط الضوء»، حيث جاء في هذه المقالة ما يلي: «القصة الأسطورية لكونها أمرا ممكنا ينقذ الكثير مما يتراكم كالسحب ... ولكن ألا تتضمن أسطورة تاريخية قديمة مثل أسطورة زيوس - وهي أسطورة تاريخية خالصة - شخصية مثل بروميثيوس بالإضافة إلى ما تحتويه عن جبل الأوليمب وعرش السحاب؟ وهل يوجد على الإطلاق نموذج أول لصور الثورة مثل ما يمثله الرقص على أطلال الباستيل الذي يجي مرة أخرى ذكرى الشفق الصباحي القديم والأساطير التاريخية عن الربيع ويدعوها إليه ويعيد توظيفها فيه؟ ... إن تجربة الشجرة والنهر والبحر وسلسلة الجبال العالية لا يمكن رسمها صورة أو شعرا ولا يمكن استفراغ رسمها في الحالتين عبر معايير الموجات الكهرومغناطيسية، بل ولا يمكن استفراغ التصور الفلسفي عنها أيضا». ولأجل ذلك يجب مطالعة مقالتي عن «النسبية الفيزيائية» في كتاب «ميراث هذا الزمان» (نشر عام ١٩٦٢م، ص ٢٩٤). وهناك إذن مشكلة ميراث في الطبيعة أيضا؟ أثمة مشكلة تجعل مفاهيم الطبيعة المتعاقبة تاريخيا كالمفهوم التخيلي الطفولي الأول ثم المفهوم السحري والمفهوم النوعي متضمنة فيما دون الأيديولوجيا ملامح جوهر الطبيعة الهائل؟» لذا كتبت أيضا وليس آخر (تحت عنوان «الإلهي في التدين البشري» في كتابي «مبدأ الأمل» المنشور عام ١٩٦٣م ص ١٤١١) ما يلي: «تظل المملكة هي المفهوم الديني الرئيس، فهي تأتي في ديانات النجوم بلورة، وتأتي في الكتاب المقدس - عبر تدفق كلي في القصد - كبهاء». وباختصار فلا يمكن قياس ما كان فيما مضى أرضا دينية راحت تتراجع بصورة مشهودة من خلال الرومانسية القديمة دون أن يستغل لذلك خيال من نوع خاص، هو خيال لم يكتمل بعد.

غرفة بولتمان الدينية الطيبة، «الإنسان المعاصر»

لا يكفي هنا إذن استخدام نوع من التأمل ضيق الأفق يختص فقط بالغرفة الساكنة الصغيرة التي يقبع فيها رجل الدين ليعد الخطاب الذي يوجهه للناس، آه ياله من أمر «واقعي». وكأن هذا الجانب الرعوي المنغلق على ذاته وكأن هواء اليوم لم يستهلك بنفس القدر الذي استهلك به هواء الأساطير التاريخية الخارجية أو صار أخف كثافة. باختصار أعاد بولتمان^(١) ولزم من طويل هذا الخطاب الذي يفرق بين الأسطورة وضدها بعد أن ربط عام ١٩٤١ م بين نزع الأسطورة أي إيقاظ الوعي العلمي المعاصر وبين وجودية هايدجر أي الحالة الروحية المعاصرة لصاحب الفكر الديني. إنها مبسم لشرب السوائل ينخص صاحب هذا الفكر كما ينخص الجموع التي يخاطبها بالكتاب المقدس أو ما يزعمه الكتاب عن «شخص ما» بصفته الفردية الخالصة (وليس بصفته الاجتماعية ولا «كينونته» العالمية) وهو الحديث الباقي لسائر المسيحيين من هذا الضرب من الناس. فالجانب البدني والاجتماعي والكوني، كل ذلك يبدو لهؤلاء أمرا «دنيويا»، أو يبدو كدنيا من منظور الدين أي أن النفس لا تحتاج للقلق بشأنه. إن الكتاب لا يتحدث فعليا ولا معنويا عن ذلك، فهو يتحدث من الوجود عن الوجود، وإلا فهو لا يتحدث أصلا أو لا يتحدث «عن شيء» إلا قليلا. بل يمكن القول إنه حيثما يتحدث الكتاب المقدس «عن شيء» فإن ذلك يحدث على منهج ما قبل عصر العلم، أي بصورة أسطورية وبالتالي وفقا لما يرى بولتمان فهو هراء ما قبل العلم وهو بالمفهوم المسيحي اضطراب العالم (بدلا من أن يقال إنه حقيقة بدهية). فكل وعي «بالأشياء» سواء كان وعيا دنيويا أو حتى أسطوريا تاريخيا بدرجة ما لا ينبغي أن تكون له على هذا النحو قواسم مشتركة مع حميمية الإيمان «المعبر عن الحالة». فالإنسان المتدين تحديدا لا يتعاطف - شأنه شأن الإنسان العصري - مع «الأقوال» الأسطورية التاريخية للكتاب (المتضمنة في وحيه الذي يظل - في الحقيقة - بلا عالم). «إن الوحي لا يوصل إلينا علما عن

(١) عالم لاهوت ألماني، تمت الترجمة له هنا ص ٢٢ في الهامش (المترجم).

رؤية للعالم وإنما يتحدث فقط خطابيا إلينا» ... «فما هو الشيء الموحى (الذي أسفر عنه الوحي) من خلال ذلك؟ لا شيء مطلقا طالما كان السؤال عن الوحي سؤالاً عن التعاليم، بينما يسفر الوحي عن كل شيء طالما تفتحت عينا الإنسان وتمكن من فهم نفسه ثانية»... «الوحي يوصف بأنه استنتاج للخفايا وهو استنتاج ضروري للإنسان مطلقا وهو حاسم بالنسبة له كذلك في حال رغبته في أن يتوصل إلى «خلاصه» وحقيقة ذاته» (أنظر كتاب بولتمان الإيمان والفهم، الجزء الثالث، صدر عام ١٩٦٠م، ص ٢٩ و ٣٠ وكذلك ص ٢). في الإيمان يتم إلغاء السياق المكتمل الذي يقدمه الفكر الموضوعي (أو بالأحرى الذي ينشئه). (انظر كتابه البشارة والأسطورة، الجزء الثاني، صدر عام ١٩٥٢ ص. ١٩٨)، بيد أن السياق المكتمل عند بولتمان لا يوجد في النهاية ثانية إلا في الأسطورة التاريخية - كأنه لا توجد أيضا أسطورة متمردة وأسطورة تنبئ بنهاية التاريخ. إلا أن بولتمان ومن دون إدراك لهذه المادة المتفجرة لا يرى في جميع الأساطير التاريخية - وبلا إدراك لخطها الرئيسي - إلا حديثا عالميا شاحبا عن «ما ليس من الدنيا». بل إنه لا يحمل غير الغرابة في الجمع بين «عرض موضوعي لتحليق علوي أو تسام غير موضوعي». هذا النوع من مقاومة الأسطورة ليس به مسافة جوهرية للفصل بين الأرواح غير النقية التي تتحول إلى خنازير وبين التعاليم «المعرضة موضوعيا» عن مشاهد النهاية، أو بالأحرى: مشاهد نهاية التاريخ التي لم تعد فقط رؤيا خاصة، بل رؤيا كونية لنهاية التاريخ. ويعج العهد الجديد أيضا بذلك نتيجة ما أفرزه العصر «الحديث» المدمر، وبالتأكيد لا يبدو هذا فقط في صورة حديث يتجه من الوجود الديني إلى الوجود الآني، بل كأزمة روح فحسب، لا كأزمة كونية. إن نظرة بولتمان لا تحو بطبيعة الحال مشاهد النهاية بصورة كاملة حتى وإن كانت أسطورية بيقين، لكنه يستعيدها فحسب من حيز انفجاري تاريخي كوني ومن شخص المسيح ذاته الذي يظهر في المشهد بصورة عالية التفجير بنفس الدرجة داخل الروح المنعزلة وداخل إلهها البشري كذلك. يستخدم بولتمان هنا ما قاله كيركجارد من قبل، خاصة تصوره عن القوس الواصل بين «اللحظة والأبد»، الذي لم يعد ممكنا بناؤه من خلال «اللاهوت الجدلي» وإنما

من خلال قيام القيامة بصورة ماثلة حاضرة. إن على الوحي أن يوقظ عند هذا الحد بالذات البدهيات في صورة واقعية، بدلا من التمسك بهدف للتاريخ ودنيا خلف الجبل، بيد أن هذا يحدث كما يقول كيركجارد في عين المكان حتى وإن لم يحدث في عتمة اللحظة وسؤالها الذي لا يمكن صياغته. غير أن اللحظة لشدة قربها وتعلقها بالباطن الذي لا يجاوز الحدود لا تظهر فقط في شكل بشري، وإنما تكمن كدافع مباشر في كل شيء لا يأتي من خلال واسطة. هذه اللحظة التي لم يتوصل أحد إليها تتضمن في كل أمر وتحت أي ظرف سر الوجود، بل هي الوجود ذاته. لهذا السبب خاصة فإن هذا التصور عن «هنا والآن» لا يعد فقط مسيحي الشكل فرديا، وإنما يبقى أمرا بلا حل في كل كائن وجودي. إلا أن اللحظة لا يمكن توجيه الخطاب إليها فقط رعويا وكأن الحاضر الذي لا يخاطب إلا بالمواعظ صار حاضرا أخرويا. في المقابل فإن سداد الحساب الجانح نحو الآنية له طرق بعيدة، أو باختصار كأن الدفع الفوري الذي يمكن فهمه من الجانب الميتافيزيقي أيضا وفق مبدأ الإفراج بكفالة، كأن هذا السداد له طرق بعيدة ليس منها الحكمة التي تردد: السيد يرعاني ، وأنا شخصا خرجت من هذا كله واختصرت الطريق «وجوديا». هذا كله يبدو كفعل الرب الذي يمكن فهمه من خلال اللحظة «المؤهلة»، أعني «الفعل الذي يحرق الإنسان من نفسه بعد أن كان من قبل مسلما لعمله، وذلك ليتعلم كيف يعيش أمام رقابة ربه.» فإذا توقفنا عند هذا الموضع الذي ينقلنا ظاهرا من الميثولوجيا الخارجية والغريبة بصورة كلية إلى كلمة الرب الجديدة، إلى «البشارة» الإنجيلية، فإن أسطورة أخرى أكبر حجما تنتمي للأساطير القديمة ستتجلى لنا في ذلك، شرط أن نستحضر «تفسير الذات» لدى بولتمان وأتباعه عند هذا الطرف. ويقع ذلك تحديدا في صورة شائنة كالتى ظهرت بها أعتى الأساطير المتمثلة في الخطيئة الأولى التي يجب أن تعمل على تحرير الإنسان من نفسه، بعد ظهور «الرب من أجلنا»: وبالتأكيد يظل ذلك دون طاعة للوصايا العلوية استعلاء وذنبا وخطيئة. ويظل استسلام يسوع حتى التضحية به هنا - بالنظر إلى ما جاء بعده - عصب كلماته إلينا، إلا إذا كانت بشارة يسوع ذاتها في الوقت نفسه وبصفة كلية أمرا علويا ، كما يقال: «كلمة يسوع مرسوم

إلهي». ومن ثم ربما تكون الكلمة وما تتضمنه من قيامة الجسد من بين الموتى أمراً لا يقبل المناقشة بالتأكيد ولكن ليس بصفته هراء بلا معنى ولكن بصفته معنى لا يمكن مناقشته ومختلف تماماً، فهو ليس معنى مناقضا وإنما هو معنى مفارق، وبالتالي فهو «فضيحة» حقيقية و«معضلة تناقض». وبهذا يقترب نازع الأسطورة بولتمان من نقيضه الفردي فيما عدا ذلك والمتضمن أيضا لمنهج تفسير النصوص «من أجلنا»، وهو النقيض المتمثل في التسامي الديني الكامل عند رودولف أوتو^(١) (الذي عبر عنه بوصف «المختلف تماماً») كما يتمثل بدرجة ما في تصور كارل بارت. ويحدث التقارب أيضا من خلال الخطاب العلوي الموجود كذلك عند بارت بما يتضمن من شيوع الميثولوجيا الشائنة عن «المحكمة» و «الرحمة» الإلهية وبما فيه من تسام سلب منا بدعوى أنه «ليس متاحا لنا». غير أن ثمن ما يستدعي التدبر في منطلقات بولتمان ذات التأثير الباطني الكبير كان باهظا ونقصد به تحديدا «الحاضر». (برغم أن به الكثير من «ذاتية» كيركجارد لا جدية الأصالة التي نادى بها باسكال، أو «تعاليم القلب» عن فردية هايدجر التي تبناها بولتمان. ناهيك عن جملة يسوع الدالة على الرغبة الصارخة في التغيير: «جئت لأشعل نارا وتمنيت لو أنها تلتهم الآن»). وبرغم ذلك يتذكر بولتمان كثيرا عنصر «القرب» وخاصة عنصر «اللحظة» وهو ما يصنع لب «أسطوره وبشارته». هذا طالما لم تغطه مثل هذه الرغبة العمياء نحو السكينة بما تتضمن من «صبر» الصليب، الذي يوجد منه الكثير أيضا لدى غير يسوع. وطالما لم يصبح ما يبدو أنه «الزهد في الدنيا» من خلال ترك أحوال العالم الأكثر بعدا عن المسيحية مأوى أو مكانا لإثبات حجة الغياب عن مسرح الجريمة، وهي الحجة التي تسمى «أنا مسيحي».

(١) رودولف أوتو عالم ديني إنجيلي (بروتستانتي) من ألمانيا عاش في الفترة بين عام ١٨٦٩ و ١٩٣٧م وعمل أستاذا للاهوت في جامعات جوتنجن وبريسلاو وماربورج، وبرزت أهميته خاصة من خلال كتابه «المقدس» الذي صدر عام ١٩١٧م والذي كرس فيه مصطلح «نومينوس» كوصف لما يقده الإنسان سواء في جانبه الخير أو المفزع، وهو الذي أدخل هذا المصطلح إلى علوم الأديان في ألمانيا ويعني المصطلح الفعل الإلهي المفزع والمحبب في الوقت ذاته. أنظر موسوعة بروكهاوس. (المترجم).

حجرة بارت السرية وحصن التسامي الحصين

إن ما يتبقى من الفعل الذاتي يمكن محوه بيسر عبر خطاب لطيف، ويزداد شعور المرء بأنه «أكثر تحضرا» كلما كانت معارضته دينية أكثر من أن تبث في روعه أغاني المهذبة الدينية. أي حين لا يخاطب على أنه ليس متأثرا بالأساطير ثم يستعبد بعد ذلك في النهاية بصفته يعيش وفق الأساطير القديمة، ليكون عليه أن يسمع على الفور من هو السيد ومن هو العبد. أما العبد وهو ما نقصد نحن به في الحقيقة فهو يمثل - من حيث كونه صانعا للجبهة الظاهرة بحق - الصفقة التي يسعى إليها التشويه اللاهوتي، وهو تشويه يؤله ثانية الأسطورة الهابطة من أعلى ولا يؤله غيرها. سواء كانت في صورة «المغاير تماما» (كما قال رودولف أوتو)، أو «المتسامي مطلقا» (كما قال كارل بارت في إشارة إلى «خطاب رومية»). بهذا يتم اقتلاع أي نوع من اللاهوت الحضاري والليبرالي بل اللاهوت «الدال على التطور البشري» والوجودي، بل والأخروي «الفاعل» بمفهوم «رب صغير ... رب لنا». حتى أوتو انفصل في كتابه «المقدس» بطبعة ١٩١٧م وطبعة ١٩٦٣م تماما عن الإنسان وأهدافه الكبرى، في حين سمى ذلك الرعدة الدينية. فالإلهي ينبغي أن يظل «حاضرا» بالنسبة له دائما كحد نهائي لوجود الإنسان وفكره وقوله لا يمكن له تجاوزه ولا يمكن أن يكون ذاتيا داخله كما لا يمكن أن يكون الإنسان إلا متلقيا له. في هذا الصدد اهتم أوتو بالأمر مبدئيا من زاوية علم النفس الديني المنطقي ومن زاوية العلم بخصائص الشعوب، وليس فقط من جانب «الشعور» الذي يروج في الكتاب المقدس، وهكذا يبدو الإلهي بصورة موسعة وبصورة «راعدة» شبحيا بصورة أكبر كما تعبد الأصنام. من ثم يرمى الإلهي بأنه يصور المقدس «ناقصا ملمحه الأخلاقي»، أي بدون اللطف والوضاءة التي تميز الظاهرة المسيحية. إنها نقيصة تتوافق تماما مع الرعب الأسطوري لهذا النوع من الظواهر وتساميها الذي لا يقتصر فقط على ما ليس بشريا. فهناك أساطير تأتي أكثر منطقية وأكثر وضوحا عن فعل من يسبغ القداسة على محرمات الأساطير الشائنة - وتمثلها الآلهة البدائية واليابانية كآلهة الغضب والحرب والانتقام

وهي تبدو على المذبح في صورة أفضل من زيوس الأوتريكولي ذي «الوجنتين الرجوليتين المستديرتين الجميلتين». ولوحة المصلوب لجرونيفالد هي أفضل تأثيرا على المذبح من أنشودة «تعال إلينا أيها السيد يسوع لتكون ضيفنا» وكذلك سماء مدينة السعداء السفلية «إليزيا»^(١) في الأساطير اليونانية والتي رسمها الإيطالي فرا أنجيلكو^(٢) تبدو أكثر تأثيرا. ينبغي هنا في نهاية المطاف أن يطرح الرب الذي لا يعرف أحد كنهه موضوعيا ولا سبيلا بشريا للتعرف عليه كورقة أولى للعب في إطار «المغاير تماما» (حتى وإن لم يبد المغاير تماما في أعمال أوتو بهذه الدرجة من البعد عن العقلانية بل هو هناك مفهوم تماما إلا أنه مفهوم في إطار الصعود العصري «لتحطيم العقل وفق المنهج الفاشي»). ينبغي على كل حال الربط بصورة وثيقة ما أمكن - حتى في الكتاب المقدس - بين الديني وبين الرعدة الأسطورية بصفتها رعدة هابطة من عل. بل حتى اللطف المسيحي انجذب إلى ليالي طرد الأرواح الوثنية وأطلق عليه «الغموض السحري» لدرجة يمكن أن يرى بها هذا اللطف والحلم غامضا غموض إله الرعد القديم «الغموض العظيم» أي أنه في النهاية أمر لا يرى على وجه التحديد. وبالتأكيد لا يؤدي هذا إلى نشأة جسر للعبور إلى «المختلف تماما» لدى مقاوم صلب للفاشية وداعية متحمس للمسيحية مثل كارل بارت، بل يؤدي إلى إيجاد صدع إلهي بشري مرة ثانية، إلا أنه بدون جاذبية ساحرة. بهذه الطريقة وضع بارت في شبابه فيما كتبه عن «خطاب رومية» عام ١٩١٩م حدودا قاطعة بين الإنساني والعلوي، بين الزمن والخلود، وهذا الكتاب لم يتعرض فيما بعد لتفسير «بروتستانتى حضارى». لقد خلق إنسانا علويا رغم إرادته لم تمح فيه بشريته، وإنما خرج به جدليا من حالة الانسجام التي تتلاشى فيها ملامح كل شيء. إن بارت العجيب عدو الإنسان - صديق الإنسان - لا يتكلم مطلقا عن تلاشي الملامح بل هو يحيط بصورة

(١) إليزيا هي مدينة أهل القداسة في العالم السفلي كما تقول أساطير اليونان القديمة. (المترجم).

(٢) فرا أنجيلكو رسام إيطالي من القرون الوسطى اسمه الحقيقي جويدو دي بيترو أقام في مقاطعة فلورنسا بين ١٣٩٥ و ١٤٠٠ وتوفي عام ١٤٥٥ في روما. مارس الرهبنة وفقا لمنهج الآباء الدومنيكان بين عامي ١٤١٨ - ١٤٢٣ وكانت أعماله الفنية دينية الطابع تماما على الطراز الذي مارسه من قبله لورينزو موناكو. وقد طوبته الكنيسة في ١٩٨٤م باعتباره شخصا مقدسا. (المترجم).

رجعية قطعاً من فعل الإنسان بما يتضمن الدولة والكنيسة باعتباره مجرد فعل لكائن حي، يخط منه بصورة قصوى أمام الفعل الإلهي. وهكذا تأتي النتيجة التي لا مزيد عليها والشائئة بأعلى درجة لتطرح نفسها: «الإلهي لا يتكلم إلا رفضاً لهذا العالم». وهي نتيجة لا تسري معها بعد قاعدة بولتمان عن «فهم الذات بالدخول في الواقع» ليصيبه الدوار بالدخول إلى «ما ليس متاحاً» حتى يصير بنفس الدرجة عصرياً أو كما يقول الفرنسيون وفق آخر صرعة (على الموضة). كأننا إزاء شيء وجودي أصلي سواء كان في جذوره الأصيلية أو كان مصحوباً بمزيج جذلي حيث لا يعرف أحد من يكون صاحب المطعم ومن يكون الضيف، من ينتمي للخلود ومن ينتمي للمؤقت. بل إن العلاقة بين الدنيا والآخرة هي من الأساس عند بارت ممزقة، وتحديدًا من بداية الموضوع الذي ضاع منذ لوثر الحقيقي، وهو الوحي عبر كلمة الرب الذاتية تماماً بما تدل به على الفرق النوعي غير النهائي بين الإنسان والرب، أو بين الحركات الذاتية للمخلوق وبين الذاتي المتفرد، وتساميه بلا أدنى هزل. يقول بارت «بيد أن الرب الحقيقي هو الأصل المتجرد عن كل شيء وتنبع منه أزمة كل شيء، وهو القاضي، وهو أصل فناء العالم» (خطاب رومية، الجزء الثاني ص ٥٧). من هنا، من الأزمة كظهور أو حد للإلهي، جاء مبدأ بارت الراديكالي «الرب يعلن رفضه الأبدي لهذا العالم»، ومن هنا أيضاً بالطبع جاءت ثنائية «رجفة اللحظة» عند كيركجارد كموضع تماس مقبض ووحيد بين الرب وبين الإنسان، وجاءت قاعدة كيركجارد أيضاً عن «الوعي الجالب للسعادة النابع من شعور الإنسان بأنه أمام الرب دائماً على غير حق». فيما عدا ذلك لا يدخل الرب، حتى بوصفه المسيح، مطلقاً إلى الإنسان ولا إلى العالم ولا إلى التاريخ، بل وحتى اللحظة وهي أوضح ما يبدو فيها ذلك - لا يمثل الرب فيها إلا ضربة من أعلى أو «كقاضٍ مفاجئ» (وهي صورة لا تأتي بلا أساس كضربات المدفعية) وتبدو في أفضل الأحوال نقطة تقاطع للخطوط. «في المسيح ينشق مستوى واقع العالم بمستوى آخر رأسي يمثل الواقع الإلهي» (محاضرات في التاريخ، الجزء الأول، ص ٥): حتى اللحظة تنطوي على قدر أكبر من الانتهاك وليست إلا تماساً لحظياً غير واقعي من نوع المماس الرياضي الذي يلامس الدائرة.

من هنا أيضا يأتي مفهوم «القرب» من الإله الخفي تماما عند بارت أو من الغيب الإلهي على طريقة لوثر ليكون منافسا مثاليا للتسامي الذي ليس فيه أي هزل. رغم أن لوثر، حتى وإن كان الرب عنده مستبدا مطلقا، يفرق بين الرب المستتر (الرب الذي لا يريد منا أن نتعرف عليه) وبين الرب الموحى (الذي يريد أن يتواصل معنا عبر الكلمة)؛ وهذه تفرقة لا يقرها بارت بالمناسبة - وهو هنا لوثري أكثر من لوثر نفسه. ثم إنه يجمع الأمرين بعد ذلك ثانية أكثر من لوثر الذي كان يفرق بين «الخشية من القانون» وبين «الحب للإنجيل»، وهي تفرقة كبيرة تبدو غنوصية الجوهر، كل ذلك من أجل التسامي الأقوى حتى في هذا الموضوع. لأن كل عزل للقانون، أو عزل لطقوس الحب وموعظة الحب أو الاتحاد في الحب فإنه يؤثر بحركة معاكسة في اتجاه التشويه، وهي حركة لا تقتصر فقط على الإنجيل وهي تنتقل عبر مبدأ السبب من عاموس وإشعيا بيهياته الثلاثة بصورة واضحة تماما لتصل إلى الرب، هي حركة لا تفرق بين عصر الشريعة وعصر الحب (والنور) لا في الفهم الغنوصي عن الرب ولا عند صاحب المتناقضات القديم مرقيون^(١) ولا حتى عند المناصر لمملكة الألف عام^(٢) يوأخيم دي فيور الذي وصف بأنه «إشعيا القرن الثالث عشر». ينتج عن ذلك أيضا هنا أن بارت اضطر إلى تمرير منطق الإلزام إلى الإنجيل كذلك، ودائما ما كان يفعل ذلك وفقا للمبدأ القائل إن الرب وليس الشيطان هو من يعلن الرفض باستمرار لهذا العالم، ووفقا لمبدأ مصادم للروحانية ومصادم لمنهج بروميثيوس مطلقا: «حقيقة الدين هي ارتياع الإنسان من نفسه». (انظر كتاب بارت: خطاب رومية طبعة ١٩٤٠ ص ٢٥٢). ينبغي أن يكون يسوع نفسه في الحقيقة تعبيرا عن قول نعم للعالم (بما ليس يبعد عن طريقة لوثر في الاختفاء من غضب الرب تحت

(١) مرقيون عالم لاهوت مسيحي قديم ظهر في القرن الثاني بعد ميلاد المسيح وقال بوجود إلهين أحدهما أوحى العهد القديم والآخر أوحى العهد الجديد ويعارض أحدهما الآخر بشدة وبلا هوادة، فأحدهما يمثل الشريعة والقسوة والآخر يمثل دين المحبة. واقتربت أفكار مرقيون من المذهب المانوي الثنائي أو الثنوي في الألوهية، وحكم عليه بالزندقة وأعدم جراء ذلك عام ١٤٤ للميلاد. (المترجم).

(٢) مملكة الألف عام بعد ظهور المسيح الثاني، وفقا لما جاء في رؤيا يوحنا السفر ٢٠ العبارة ٤ وما بعدها. كان اللاهوتي الإيطالي دي فيور متبنيا لها بشدة. (المترجم).

جناحي دجاجة المسيح)، لأن العالم يبقى على كل حال بالنسبة لبارت «خلق الله»، حتى وإن كان خلقا ناقصا تماما، ولكن رضا الرب عن العالم يظهر في أنه خلق كامل، أي كفعل إلهي متمثل في يسوع المسيح، الذي يأتي بالنعيم والتحقق والتبرير في وقت معاً، من هذه العقيدة المعتمدة التي لم توضع إلا «كفراغ» للآخرة يعلن أيضاً أن الشريعة / أو القانون بمعنى ما هي «كفر»، بل إن رضا الرب عن العالم عبر المسيح، وبعد «العهد» الظاهر لا يدل حتى عبر المسيح وحده مطلقاً على إذن تحرر أو على علاقة بين الرب والعبد صارت تقاس بمعيار الدنيا (علاقة تصالحية) لكنها تظل علاقة تعارض. وتبقى الشريعة/ أو القانون لهذا السبب خارج نطاق الإيمان بصفته «شكلاً للإنجيل»، وتبقى دعوى وقراراً ومحكمة تنصبها كلمة الرب الواحدة، لتحكم هي أيضاً العالم بصورة رئيسية وهذا أمر يعارض العالم بمعيار الدين وحده، بل يصير حين يطبق على العالم غاية في التعارض، حيث يصبح رضا الرب عن العالم - هو في نهاية المطاف نهاية العالم في صورة ما يسمى بالآخرة. مرة أخرى لا يمكن فهم هذا مطلقاً بأن له علاقة ما بالعالم، وإنما هو منتج طوباوي مثالي لعملية وجود العالم وفق فهم هيجل غير التراتبي أو كما قال أغسطين من قبل عن الظهور النهائي لمملكة الرب المتنقلة عبر التاريخ. بل إن هذا متعارض أيضاً مع أي بلاغ باطني متسام: «يمكن الحديث عن قصة النهاية الفعلية في كل زمن: فالنهاية قريبة». (انظر بارت: «قيامة الموتى» ص ٦٠). وهكذا تعلن الحرب - في كل مكان وفي كل زمان حتى نصل إلى نهاية الزمان «المتجاوزة للزمان» - بهذه الشاكلة على الواقع الحالي للإنسان وعلى أفكار العالم وتاريخه، وهي حرب تعكس أقصى درجة من ترويج أسطورة السيد. إن المحظور الأخرى للرب وتميز الوحي أمام كل ما يمكن للمرء أن يستحوذ به سواء كانت تجاربه أو فكره أو حضارته وفلسفته أو حتى دينه كممتلك روحي، كل ذلك لم يجده بارت باعتباره أمراً لا يتقيد بالزمن بل أكمله بصورة تصل إلى ما يحكى عن عفاريت جورجو الإيطالية القديمة وأفاعيها التي تصيب نظرتها الإنسان بالتحجر.

يخفت في الحقيقة ما لا يتقبل العقل استيعابه. والعودة للشعور بل والمكوث فيه موجود أيضا عند بارت ويجلب معه شيئا من الجانب الآخر. بيد أن هذا الشعور ليس فاترا لديه وهو في المقام الأول شعور يعرف ذاته ويعرف ما يسلبه العقل منه، الأمر الذي يبين أو بالأحرى يظهر بلا ريب ما يلوح من رفض الأخرى البعيد عن حيز الإدراك وحيز الولوج (وهنا تظهر علاقة ما بين هذا وبين روايات كافكا «القصر» و «القضية»). فكيف أمكن لبارت أن يتكلم عن هذا المجهول الأبدي بهذه الطريقة القاطعة في تحديدها عن رفضه الدائم للعالم؟ إنه يبدو كمن يعرف الصدام بين البشري والرباني مستندا في ذلك إلى إشعياء (برغم أنه كان مشبعا بحب الرب) حيث قال جملة يهوه (الرب)، وهي جملة غاضبة: «لأن أفكاري ليست أفكاركم ولا طرقكم طريقي، يقول الرب» (إشعياء، إصحاح ٥٥ عبارة ٨). وحين تستدعي هناك أيضا المسافة الهائلة بين السماء والأرض تصبح كلمة الرب للإنسان عند إشعياء قليلة التناقض كالمطر الذي يهبط من السماء ويرطب الأرض للخصب كما يقول الكتاب المقدس بل كالكلمة التي لا تتحقق إلا بالناس «لأن كلمتي التي تخرج من فمي لا ترجع إلي فارغة» كما في سفر إشعياء. إن بارت بذاته يجب أن يكون استثنى نفسه كمخلوق من الحدود المعرفية لجميع الخلق التي أطلقها هو بصورة راديكالية، وإلا لما كان له أن يبشرنا بهذا الإسهاب وهذا التأكيد حول الإعراض الإلهي عن العالم. ربما كان الفيلسوف (كانت) صاحب «أحلام مشاهد الأرواح» سيسمي هذا المفكر اللاهوتي «محبوب السماء» لأنه فصل للناس ذلك التسامي المستغلق على الفهم حتى في استغلاقه. ولكن نظرا لاستدعاء بارت الدائم للغة الخطائية عن الألوهية لتبدو في النهاية بكل هذا التشويه، علينا أن نتساءل: ما الذي يفرق إذن بين الحتمي الدنيوي عنده وبين ربة القدر العمياء عند الإغريق القدماء «مويرا»؟ تلك الإلهة التي لم تكن رغم ارتفاعها فوق زيوس وتحكمها فيه ذات مقام رفيع في سلم الألوهية. نعم، وهنا يثور سؤال مركزي أيضا، فما هو معيار التمييز - وسط مثل هذا التشوه المقدس عبثا - بين الإلهي الذي ما يزال يعلن رفضه للعالم حتى الملل وبين جوهر الشيطان الذي يعرف بأنه المعارض بحق من رأسه إلى قدميه؟ لقد كانت أسطورة السيد التي

روحها بارت، وهي أسطورة متشعبة حتى النخاع، تتحدث من خلال قدرته على بث المعرفة بطبيعة الحال عن الوقوف أمام مثل هذه المحكمة الذاتية حيث لا ينبغي لكأنه الأعلى أن تدركه مطلقا أعين الناس أو حواسهم أو يشملهم تاريخهم. بل ولا يمكن فهمه أيضا بتلك الطريقة كما لك للمحكمة النهائية فوق الجميع أو مالك نهاية التاريخ أو مقرر ظهور الصورة الأخروية لهذه الدنيا. حتى تصور بارت أخيرا عن الإلهي يعتبر كلية بلا تاريخ وبالتالي بلا أي جديد ينبغي أن تكون أية عملية حاملا به على خلاف الثبات الحركي؛ من هنا فليس في كل ما قال به بارت - إذا افترضناه نموذجا ميثولوجيا ناشئا عن منهج مضاد لبروميثيوس - شيئا عن «العصر الجديد» ولا الصيرورة إلى الآخرة ولا مكانها التاريخي ولا مكانها الطبيعي. ومرة ثانية لا يعبر هنا عنها إلا «باللحظة» ليس باعتبارها كما هي في الحقيقة مكانا ممهدا للحدث، أو مكانا لتحقيق ما يتحقق بذاته، وإنما باعتبارها شيئا غير تاريخي مطلقا، أي أنها لا تبدو بالمعنى اليوحي الذي يشير إلى وشيك الوقوع، وإنما بالمعنى الإغريقي لما هو دائم كذلك. ومن هنا يأتي عدم الرغبة في كل ما هو أخروي دالا على نهاية التاريخ، حيث يقول مرة أخرى: «يمكن الحديث في كل وقت عن نهاية فعلية للتاريخ: فالنهاية قريبة». ويقول مولتمان^(١) عن ذلك خاصة: «لقد كشفت اليوم في مجالات عديدة وبطرق مختلفة هذه الفروق بين الفكر اليوناني والفكر الإسرائيلي المسيحي، بين الكلمة والبشارة، بين ظهور الرب بين البشر وبين نهاية التاريخ» (مولتمان: «لاهوت الأمل»، ١٩٦٤م ص ٣٤). وما يزال في هذا الفهم كما يقول مولتمان أيضا منهج لا يختلف عن المناهج الأخرى اشتق من «مبدأ الأمل» بما فيه من «روح المثالية/ اليوتوبيا» واجتمع المنهج والروح في مشكلة الطبيعة وعاشا فيها خاصة. وهكذا

(١) يورجين مولتمان هو عالم لاهوت بروتستانتي ولد عام ١٩٢٦م في هامبورج بألمانيا ونشأ في أسرة غير متدينة والتحق كمساعد في سلاح الدفاع الجوي خلال الحرب العالمي الثانية ووقع في أسر الإنجليز عند نهايتها، حيث بدأ هناك اهتمامه بدراسة اللاهوت، واستكمل دراساته في جامعة جوتنجن عام ١٩٤٨م بعد عودته من الأسر. وتولى في الفترة من ١٩٦٧م حتى ١٩٩٤م تدريس ما يسمى اللاهوت النظامي في جامعة تيبينجن الألمانية. ويسعى مولتمان في أعماله لتفسير الأمل المسيحي لاهوتيا والعمل على ازدهاره، ويؤكد على أهمية المعرفة اللاهوتية في التعامل مع مجالات السياسة والمجتمع، ونال اهتماما كبيرا في بواكير حياته من خلال ما نشره عن الأخلاق الخلافة. (المترجم).

يقول بارت مستصحبا نظرية التوقعات في تكتم، ومعارضاً بقوة لوجهة النظر الأخرى المعاصرة في غير تكتم: «سيصير الألم عالمياً وسيحطم جميع قناعات الكون أيضاً ثم تدق بابنا السعادة الأخرى في هيئة «سماوات جديدة وأرض جديدة». وبكلمات أخرى: إن فكرة الآخرة ترى مشاهد النهاية أيضاً بصورة كونية، لكن هذه المشاهد ليست هي الآخرة وإنما بداية الكون الأخرى أو هي وجود أخروي يعتبر الوجود بالنسبة له تاريخاً، ثم يفتح العالم للعملية الأخرى. هذه النظرة التاريخية للعالم بمعيار المستقبل الكوني الأخرى هي أيضاً نظرة دينية لاهوتية ذات أهمية قصوى، ما يجعل التصور الأخرى عبرها أفقاً كونياً للاهوت أياً كان ... والعهد الجديد لم يغلق هو أيضاً النافذة التي فتحتها مشاهد نهاية التاريخ أمام اتساع الكون متجاوزة الفضاء المتاح وراء الحقيقة الكونية القائمة». (انظر: المرجع السابق ص ١٢٤) إن ملامح الترميم الأخرى الموعود في التجرد يمكن أن تكون هنا تصوراً لاهوتياً صارخاً، أي أنه مازال مزوداً بحصن منيع ومدرعاً بما يسمى صبر الصليب؛ بيد أن كل تسرع يخلق مناقضاً حقيقياً، ويدخل ضمن ذلك نقطة الصفر التاريخية التي يمثلها السكون الغريب المتسامي عند بارت. لقد أوضح مفهومه عن «صبر» الصليب الموقف المضاد بشدة، ذلك الموقف الذي ليس فيه حلول وسط ولا ألعاب مسرحية، موقف القوة الخارقة للآلهة كما يمكن التعرف عليها هنا ثانية في نهاية المطاف بصفاتها شيئاً ليس منافياً للدين بل متجاوزاً إلى ما وراءه. لا تشترك رؤية بارت برغم «الشعور» المعادي للعقلانية مع رؤية شلايرماخر الذي يعتبر فيما عدا ذلك «بروتستانتي الثقافة» تماماً إلا في أمور قليلة، بيد أن معارضة هيجل لشلايرماخر ليست أبعد عن «صبر» الصليب من ذلك الصبر الذي يندمج في النهاية - كما هو حال الإنسان دائماً - بالتصورات الشائنة والاستبداد المتسامي. فقد عرف شلايرماخر هو أيضاً الدين بأنه «شعور بالتعلق التام بالمطلق» (وبأنه «تعلق بأصل العالم الذي لا يمكن تصوره عقلاً»). وهنا يعارض هيجل مثل هذه الحالة من الخضوع الخالص، مشجعاً العقل والمحاسبة حين يقول: «بهذا يكون الكلب أفضل مسيحي...، بيد أن الروح الحرة هي فقط من يكون لها دين وتستطيع أن تكون

كذلك». (الأعمال الكاملة لهيجل نشرت بين عامي ١٨٣٢-١٨٤٥ م المجلد التاسع ص. ٢٩٦) - وهذا موقف مناقض تماما لما يسمى اللاأدرية الدينية التي يسكنها الرب عند بارت ، وهو ذلك الرب المعروف في اللاهوت القديم. وربما ما كان يجب أن يسكن الرب هذه اللاأدرية، أو بكلمات أخرى: ألا يكتسب الرب «المختلف تماما» والخفي بصورة فعلية عمقا حقيقيا من دون محظورات الخرافة الهائلة حين يتحول وظيفيا من السلطة الإلهية إلى السر البشري؟ ربما كان الثمن هنا مرة أخرى - كما عند بولتمان في تصوره عن الإلهي «الحاضر أبدا» - عاليا عند بولتمان في تصوره عن الإلهي «الغامض»، بل وقد يكون ثمنا لا حاجة له.

على أن تصور بارت برغم الاغتراب الذي عمل به تذرع بالتشويه والغربة والتسامي فقد ربط ثانية بين مشكلة المجهول وبين الغموض الإلهي وهي نقطة إيجابية تؤدي أيضا إلى تنحية العلوم الإنسانية المريحة بالمعنى الثقافي البروتستانتي. إن الخفاء الإلهي صار معلوما باعتباره توجيها للخفاء البشري، كما أوضحت ذلك في كتابي «مبدأ الأمل» حيث قلت هناك: «لم يكن ممكنا فهم المؤلف والمغاير تماما في الوقت نفسه كعلامة على الطبقة الدينية ابتداء من عبادة آلهة حيوانية ووصولاً إلى الإله الواحد القوي، وإلى الرب المخلص - إلا من خلال مشروعات بيان للغموض البشري وعالمه ... وهكذا يبدو الرب كمثال مشخص للكائن الإنساني الذي لم يكتمل تحوله الفعلي بعد؛ بل يبدو كطاقة طوباوية كامنة للروح مثلاً يصور الفردوس كطاقة طوباوية كامنة لعالم الإله». (مبدأ الأمل، ١٩٥٩، ص. ١٥٢٢ والتي تليها). ينطبق هذا الأمر طبعا على عناصر متحولة وظيفيا من الميثولوجيا ونماذجها الأولية لكنه لا ينطبق على نماذج مشخصة أو على آلهة القوة المحرمة تحريماً مضاعفاً. بل على العكس من ذلك فإنه ينطبق على أساطير تاريخية من نوع آخر ليس هو المشخص بصورة متسامية ولكن هو النوع الجانح في تساميه إلى الطوباوية المثالية، وبالتالي فهو لا ينطبق إلا على أساطير الثورة التي يقوم بها الإنسان الذي يدبر في خفاء. إن تنحية جميع الأساطير بعجزها وبجرها دون النظر إلى شخوصها أمر يسفر عن ذاته مجدداً،

انطلاقاً من هذه النقطة خاصة، وكأنه محل الحاجيات المنزلية في نظر بولتمان. إن جميع أساطير السادة، خاصة هذه بما تتضمن من جبل الأوليمب ككرسي للحكم وتسام أبدي لا يدرك، كل هذا هو ما يمثل موزاييك الجلالة عند بارت (وليس عند أيوب كما أنه لا يمثل أيضاً جنة ابن الإنسان). هذا الأمر استطاع ماركس أن يصفه قائلاً: «إن بروميثيوس هو أنبل قديس في تقاويم الفلسفة»، وهو كذلك أيضاً في تقاويم الميثولوجيا، أي أنه من خلال تحطيم الأسطورة ثم إنقاذها بالنور، صار في النهاية هنا متجاوزاً للقصة الأسطورية ومتجاوزاً لليوم الذي يتاح لنا. وتبقى الخلاصة (غير المنتهية) هي كالتالي: إن فعل بروميثيوس وبالتالي جميع الأعمال المتجهة نحو الآخرة تكمن في الأسطورة التاريخية، كما أنه لا بد أن يدخل كل أسطوري تاريخي بطبيعة الحال، بما في بروميثيوس من غموض، ضمن جديد الفعل البشري والتاريخ البشري وضمن ملاذهما الأخير أيضاً، هذا إذا لم يكن كل شيء في النهاية ظلامية بيزنطية متسامية. حتى مقولة «تقدس اسمك» ليست صلاة جماعية للعبيد وسكان القصور، ليست كتاب مواعظ مختلطاً، ولكنه بالأولى شيء يحل محل مقولة «الرب العظيم ليس متفائلاً»، وبالأحرى «ليس موجوداً». نكتفي هنا بالحديث عن نزع الأسطورة بمعيار وهدف آخرين بعد تمجيدها من خلال فرصة مصطنعة بوضوح اصطنعت من أجل نفيها بصورة معينة. أما ما يتعلق بالطاعة المعتادة فإنها في أفضل الأحوال استجابة لكلمة يسوع «انظر، إنني أجعل كل شيء جديداً»، وذلك حتى لا يستبدل القرب من العالم بالرؤى التوافقية ولا يستبدل التسامي الإلهي الراقى بالتسامي المتاح.

النداء الأخروي المكتوب المسجل والمكسوح منذ ألبرت شفايتسر

منذ أمد بعيد ظل قائما فقط ما لا يتجاوز المعتاد والمعهود. تلك حقيقة يكفي فيها دائما تصوير يسوع على أنه رجل طيب يعلمنا ويبين لنا من خلال حياته كيف يجب بعضنا بعضا كما أحبنا هو. وحيث أن الناس لا يحتفون بمثل تلك العلاقة وإنما يحتفون بالعلاقة الدائمة بين السيد والعبد وفي الوقت الذي يحتملونها بعناء فإنهم يحبونها ويغلفونها بحجب. فأهم شيء هو أن يظل الأخ رقيق الخلق ممسكا بزمام العبيد، ومن الواجب التواءم معه. وهكذا عاش الناس بالحب، أعني ذلك الحب الذي يترهل حتى يصير جبنا والتواء أو كلا ما يجري على الشفاه أكثر مما كان من قبل بكثير. لقد بقيت الثورة التي أثارها عبارة «أنظر، إنني أجعل كل شيء جديدا» شديدة الإيلام للتعاليم المسيحية التي مثلتها مناصب الكهنوت في كل مكان، حين ارتدت من جانب مسوح الليبرالية، بينما وئدت بالتوجهات المحافظة من جانب آخر. «إن ما تؤذون به أقل أخ من إخوتي هو أذى لي منكم»: هكذا يقول مونتر وقرايته ممن يريدون تأسيس مملكة الحب الحقيقية هذه على الفور، يريدون تحقيقها بذات الشغف الذي توافر عند يسوع، وهؤلاء لم يتوافر داخل دوائر اللاهوت المسيحي من يتبنى رؤيتهم ويدافع عنها حتى اليوم، اللهم إلا أسوأ المدافعين، وفي أحسن الأحوال لم يكن هناك أصلا من يتبنى رؤيتهم. لعل الأغرب من ذلك ابتداء هو أن كلمة «على الفور» هذه التي تضمنتها موعظة يسوع والتي تؤكد الجانب الأخروي الهائل فيها تم التنقيب عنها وسط الكتابات اللاهوتية التي تعد بوجوازية بامتياز. فهذا يوهانز فايس ومن بعده ألبرت شفايتسر، وهما لا يتتمان بالتأكيد لفئة المحطمين للفكر اللاهوتي، توصلا إلى ما يمكن تسميته تفسيريا آنذاك بالاكشاف المذهل، فقد استخلصا من كلمة يوحنا المعمدان: «اقتربت مملكة الرب» ضرورة أن لا يصبح الشخص الذي عمد من جانب يوحنا لهذا الغرض بالذات وحده نائرا على سلطان الحكم، وإنما أن يظهر أيضا بمظهر المعتوه المقدس (المجذوب). يتحدث فايس فيما

كتبه عام ١٨٩٢م تحت عنوان: «موعظة يسوع عن مملكة الرب» عن يسوع ليس بصفته شخصا «تاريخيا» في ذلك الوقت، وإنما كشخص مستقبلي، مشيرا إلى أن ظهور يسوع والأسوة التي يمثلها «لم يكن لهما علاقة بالعالم القائم» بل كان يقف آنذاك «بأحد قدميه في عالم المستقبل». وبطبيعة الحال عاد فايس إلى الوقوف على قدمه هو بدون هذه «المستقبلية» من حيز التصور الأخروي ليسوع إلى التصور الليبرالي عنه دون شطط من خيال. ثم يأتي شفائيسر الذي يستدعي منذ البداية سجلا حافلا من التصورات ليلج إلى عالم الآخرة التي كانت تأتي في ذلك الوقت خلف تحول طبيعة يسوع ولم يكن لها ذكر إلا في موعظته. ويوضح شفائيسر هذا الأمر بطريقة تبين أن يسوع لم يكن في موعظة الجبل معلما أخلاقيا إلا بشكل ثانوي، لكن الجوهر منها كان دوره كمبلغ وكمسيح قادم من مملكة السماء وشيكة القدوم. وبدأت هنا أسطورة المنقذ التاريخية الملازمة لنهاية الزمان والتي ترتبط في آخر المطاف مبدئيا بالخروج من مصر متجسدة في يسوع والتي صارت لأتباعه لحما، حيث يقول شفائيسر: «لا يمكن مع مشاهد يوم القيامة بث أفكار معاصرة في شخصية يسوع ثم استقبالتها منه عبر لاهوت العهد الجديد على أنها حياة.» (انظر: شفائيسر: من ريماروس إلى فريدي. قصة البحث في حياة يسوع. نشر عام ١٩٠٦م. ص. ٣٢٢).^(١) بل إن شفائيسر يتذكر وسط توازن القوى ووسط الفيزياء الاستاتيكية / الثابتة / التي ميزت زمنه - الوجه الخلفي لقدوم مملكة الرب، وبالتحديد تلك الكارثة التي لا تبدو حربية فقط، وإنما كونية أيضا، والتي كانت متوقعة الحدوث في حياة يسوع، أو على أقصى تقدير عند موته. إنها نسمة جرت أمام فرسان رؤيا يوحنا المنبئة عن نهاية الزمان، فرسان السماء العالية، وهي نسمة تشبه بقوة حالة الوجد الهائلة لحظة العمد في المجد السماوي، وكلاهما يوشك أن يحل أو يكتمل عند منعطف الطريق القادم. صارت هذه المبالغات المتطرفة التي لا تتفق مع الحياة البورجوازية مطلقا،

(١) هيرمان صاموئيل رايماروس (١٦٩٤ - ١٧٩٨) عمل أستاذا للغات الشرقية في مدينة هامبورج الألمانية وكان واحدا من رواد نقد الكتاب المقدس في بواكير عصر التنوير. وجورج فريدريش إدوارد وويليام فريدي (١٨٥٩ - ١٩٠٦) عالم لاهوت إنجيلي لوثرى، ساهم في تكريس الرؤية الليبرالية النقدية في الدراسات المسيحية في القرن التاسع عشر خاصة في إرساء المدرسة التاريخية في الدراسات الدينية. (موسوعة بروكهوس) - (المترجم).

معروفة بأنها دراسات محضة عن يسوع، وسجلت داخل التحول الذي تم تصويره بركة حياة المسيح وتلاميذه، حتى بدا للمرء أنه يرى توقعات نهاية الزمان فعلا عام ١٠٠٠ للميلاد، وعام ١٥٢٥ م، بدلا من رؤية ذلك في إطار تفاسير بيت القساوسة، الأمر الذي كان له تأثير مروع على علوم العهد الجديد. يقول عالم اللاهوت المنهجي مارتن كيلر عن ذلك: «الفيضان يعلو - والسدود تتهاوى»، ويضيف واصفا المسيحية الأولى التي كتب عنها البعض أنها نبوءة آخر الزمان وأنها مزيج متجانس من المسيحية والحياة البورجوازية، بأنها «تبدو كذبة». ويقر بارت بناء على ذلك بالقول: «إن المسيحية التي ليست بأي حال تعبيرا بلا هوادة عن نهاية الزمان ليس لها علاقة بأي حال وبلا هوادة بالمسيح». (خطاب رومية ١٩٢١ ص. ١٩٨). إلى أن صب بطبيعة الحال هنا أيضا كما عند فايس وشفائيسر، الاكتشاف الجديد بسبب ما به من تلفيق بورجوازي في المعنى المعاكس مباشرة، وهو صورة ليبرالية ليسوع بما يخدم شعب الكنيسة المتبقي لها وهو شعب الوسطية، كما كان الحال من قبل. هكذا تحدث شفائيسر - مؤكدا بدقة تجاوز التوقع - عن يسوع هذا كما يتحدث عن شخص حالم؛ بل إن الربط الزمني بالتاريخ ثبت أنه ببساطة مسألة وهم، بعد أن انعدم ظهور نهاية الزمان، ووصفه شفائيسر بأنه «خطأ المسيح». وبدلا من كبح غلواء هذا التصور عاد باحثو اللاهوت مجددا إلى مسيحية الثقافة كمعونة للنمو، حين يقول أحدهم: «ثبت من خلال ذلك أن النظرة التاريخية للخلاص حلت محل مشاهد القيامة الثابتة في الكتاب والتي ميزت المسيحية الأولى». (إرنست كيزيمان، «محاولات تفسيرية» الجزء الأول ١٩٦٤ م ص ١٩٩). ولم تكن ملاحظة مولتمان في كتابه «لاهوت الأمل» (١٩٦٤ م) عن بارت الذي أراد الاحتفاظ بالرؤى الأخروية على خلاف شفائيسر أيضا خالية من الصحة، حيث قال: إنهم يخلطون بين «الأخروي» وبين «الخارق لنا موس العالم» (في المصدر المذكور ص. ٣٢). الموضوع إذن هو أن تيارا آخر يجب أن ينطلق ليواصل حمل الرسالة الأخروية التي تم اكتشافها في المسيحية الأولى (بما فيها من أصول نبوية) إلى ما بعد - يوصف من حيث الزمن بالمستقبل، ومن حيث

الموضوع بالأخروي - وهو أمر مابعدى لا يمتلى به اللاهوت في الحقيقة وإنما يمتلى به الكتاب المقدس - بفضل أسطورة البشارة التاريخية.

بهذه الطريقة لا يمكن الدوران حول ما لا يقع خلف الموقد مطلقاً. فحتى الزجاجة المرتبطة بالبحث موجودة في الكتاب المقدس بحيث لا يمكن أن يخفيها أحد عن القارئ الأمين، وبالأحرى (وهو ما يبدو ذا وقع أفضل) لا يمكن أن يطمسها أحد. فالأمل - ليس السعي للتملك أو الاستمتاع بالتملك - هو ما تتضمنه كلمة الكتاب المقدس في أخص خصائصها، حتى تلك التي أريد لها أن تفوح منها رائحة كريمة، فهو يقول: «اطمئنوا»، وهي كلمة مواسية ما لم تتلوث بالنفاق ولكنها لم تفقد توترها أبداً. لذلك فسياق الكتاب المقدس بولغ في كثرة الطلب منه، ولذلك فإن مساحة ما نجم عنه وما كان منه أكبر بكثير مما يظن. فهناك كلمة تضمنها كتاب المزامير تقول: «يبتست يميني إن نسيبتك، يا أورشليم» وهي كلمة نافذة ومزلزلة حتى لأولئك الرعاة السعداء الذين يريدون رعي خرافهم. وهذا القول لا يقصد التذكير فقط بالقدس مطلقاً، اللهم إلا إذا كانت قدسا مفقودة تم التبشير بها دون أن يتفق حالها القائم مع البشارة. كأن يكون حالها الواقع بؤساً لا يطاق أو مجرد رضا بالشقاء وبالأولى حالاً لا يوصل إلى الزمن الأفضل وما يكمن فيه. ولا يتفق هذا بالتالي مع راحة الوجدان المعروفة في المسيحية أو ما فيها من مجرد اختبار الذات ولا يتفق أكثر مع بازار الأعمال الخيرية المسيحية، ولا مع ما يعرض فيه. ولو كان الأمر كذلك لما كانت هناك حاجة بالتأكيد للطرق الأخرى الملتوية ولما كانت هناك حاجة بالتالي - لمطاردة المسيحيين. بل إن الكاتب الإنجليزي تشسترتون^(١) يقول في كتابه «الإنسان الخالد» وهو كلام لا ينسجم مع هذا السياق (لم يطلقه فقط ضد المسيحية وحدها «كأخلاق أنجلوسكسونية مجاورة» ولا ضد برنارد شو): «كان أولئك الذين اتهموا المسيحيين بإشعال الحرائق في روما وتحويلها إلى أنقاض

(١) كاتب إنجليزي اسمه الحقيقي جلبرت كيث (١٨٧٤ - ١٩٣٦ م). تحول إلى المذهب الكاثوليكي عام ١٩٢٢ م، وتميز بكتابة القصص والشعر خاصة الشعر المغرق في الخيال، كما كتب دراسات ومقالات ومن أشهر كتاباته «دفاع عن اللغو» الذي نشر عام ١٩٠٩. (المترجم)

أصحاب فرية، لكنهم فهموا طبيعة المسيحية بصورة أفضل بكثير من أشخاص من المعاصرين الذين يقصون علينا أن المسيحيين كانوا مجتمعاً أخلاقياً وأنهم عذبوا حتى الموت لأنهم بنوا للناس أن عليهم واجبا تجاه الآخرين يجب أن يؤدوه إليهم أو لأن رقتهم أدت إلى احتقارهم ببساطة». كان تشسترتون بمنأى عن التمرد والثورة، إلا أنه لم يكن بعيداً عن فضيحة المسيحية الأولى وهي فضيحة واقعية وخطيرة، حيث بدأ منها سجل إيضاحي للمعاني تجاوز جميع الوهاد الأخرى عائداً إلى ذلك البيت الذي صاغه الزاهد التابع للفكر الألفي^(١) ويليام بليك الذي عكس صورة أخرى من الفضائح الإنجليزية حين قال: «انطلقت روح الثورة من المخلص وبدأ ضياء غضبه في كروم فرنسا». ومن المؤكد أن هذا ينطلق بلا مواربة من «فهم أخروي للكتاب»: فهذه الفيوضات وفق ما يبدو من غيرها - وإن كانت عند بلاك أكثر معمدانية - تأتي أقرب إلى روح التسامي الحقيقية في المسيحية الأولى من فيوضات بولتمان وبارت وشفائيسر، تلك الفيوضات «الأخروية» المختلفة المشارب في مجموعها، بل وأكثر مما تتضمنه مدوناتهم حول سفر الخروج جميعاً بما فيها من تفسير تأويلي كان يمكن أن يقتصر على العهد الجديد، والتي تعتبر حوادث مثل خروج بني إسرائيل من مصر وما كان قبله بكثير نماذج أساسية لكتاباتهم. وهكذا ينبغي أن يسمع الأنبياء رغم تواضعهم بدءاً من عاموس وحتى دانيال ورغم ما جاؤوا به من البشارة عن نهاية الزمان بصورة متفردة - وحتى تلك النهاية التي جاء بها بولس لا يمكن محوها. يقول فون راد في كتابه «لاهوت العهد القديم» الجزء الثاني ١٩٦٠م ص ١٣١: «لا بد من ذكر الرسالة الأخروية للأنبياء في كل موضع يتم فيه نفي سبب الخلاص التاريخي لهم، الذي عرف حتى الآن». وما الذي يصنع في نهاية المطاف المهمة الاجتماعية لمفهوم الآخرة إلا الأساس المحافظ الذي استحوذ على معظم علماء اللاهوت منذ ميلانشتون الذين ناهضوا مونتسر - بل ما الذي جعل

(١) الفكر الألفي الذي انتشر في القرون الوسطى مبشراً بالملكة الألفية للمسيح، ويشير هذا التصور إلى أنه بعد انقضاء عهد الآب متمثلاً في العهد القديم، وعهد الابن متمثلاً في العهد الجديد، تأتي مملكة المسيح في نهاية الزمن لتستمر ألف عام قبل نهاية العالم. (موسوعة بروكهاوس) (المترجم).

فوق ذلك إتمام هذه المهمة أمرا يسيرا من الناحية المنهجية؟ كان سبب ذلك وسيبقى متمثلا في اختيار الارتباط بالفكر الوجودي اليوناني الغريب عن التاريخ بدلا من الفكر التاريخي المنادي بالبشارة الجديدة مطلقا الذي يتضمنه الكتاب المقدس. صاحب ذلك فهم للمستقبل كتحديد مفتوح للوجود وصولا إلى يهوه: «آه» أنت كائن، هكذا يقول أحد النقوش على جدران معبد أبوللو في ديلفي القديمة، «أنت كائن قبل كل شيء» وهوي يشبه قول الكتاب المقدس «أنا أكون الذي أكون» وهذا هو التصور السابق عن يهوه ليس فقط في شجرة موسى التي أنس فيها نارا. من هنا جاء التصور عن الله في الكتاب المقدس، ذلك التصور الفريد في بعده عن الحسية وغربته عن تصورات الألوهية في التراث القديم، ومن هنا يأتي أيضا الفارق بين ظهور الرب بين البشر وأسفار نهاية الزمان. من هنا أيضا يأتي الفارق بين ما قال به الفلاسفة من أفلاطون إلى هيجل عن مبدأ تذكر الحقيقة (أي تفسير المعرفة كتذكر للأفكار التي فطر الإنسان عليها قبل وجوده وما يسمى الخط الدائري) وبين أخروية الحقيقة باعتبارها ما تزال مفتوحة لم تكتمل تعبر عن وجود «الليس بعد»^(١). غير أن ما يتوافق مع ذلك الغرض القريب للكتاب المقدس ومع هدفه البعيد ومغزاها هو تلك القوة الفعلية للمبدأ الأخروي المتجذر في الإيمان بالخلاص عبر المسيح، كما لاحظته هيرمان كوهين - الذي تخلّى هو أيضا «بصورة عقلية» عن الأخروي المعارض للتراث القديم المؤيد للوجود المستقبلي. يقول كوهين فيما لا يعبر مطلقا عن كلية لاهوتية بروتستانتية ولا عن فكرة ظهور المسيح ولا عن انتهاء ظهوره: «هذا الأمر يمثل اللغز التاريخي الحضاري الكبير الذي يطرحه الإيمان بالخلاص عبر المسيح أو ما يسمى بالمشيحية، فجميع الشعوب تجعل العصر الذهبي لها في إطار الماضي والزمن الأول، أما الشعب اليهودي فهو وحده الذي ينشد تطور البشرية في المستقبل. فعقيدة الخلاص في المسيح (المشيحية) هي وحدها التي تزعم تطور

(١) هذا المصطلح يتكرر كثيرا في فلسفة بلوخ، وهو يعبر عما لم يتحقق بعد وبأمل الإنسان في تحقيقه، وهو هنا يعبر عن أن المسيحية ترى أن الحقيقة لن تظهر كاملة إلا في الوجود الأخروي، على عكس الفلسفة القديمة التي ترى أن الحقائق العرفية كانت مكتملة في النفس قبل ميلادها وهي في هذا العالم لا تبذل فيها إلا جهد التذكر لتلك الحقيقة القديمة فقط. (المترجم).

الجنس البشري، بينما يتجه مسار العصر الذهبي عند الناس اتجاها هابطا ، ومن ثم فإن وصف العصر المشيخاني بأنه العصر الذهبي خطأ فادح يعكس الفكرة مباشرة، لأن الماضي والحاضر يختلفان في المشيخانية أمام المستقبل الذي يعبر وحده عن الوعي بالزمن» (أنظر هيرمان كوهين: دين العقل، ١٩١٩ ص. ٣٣٧). هذا الأمر قائم منذ «أنا أكون الذي أكون» رغم أن ما ساقه كوهين عن الأناجيل التي نشأت بالفعل بين اليهود وما حوت من نبوءات عن نهاية الزمان (والتي أسماها بوبر خجلا خرافيا من الحدث الذي وقع في الناصرة) يفرق بين المشيخاني كـ «عقل أخلاقي» أكثر من أي لاهوتي مسيحي وبين مشاهد الآخرة التي يقال عنها إنها «عدوى أسطورية». هذا هو الثمن الذي دفع بلا ضرورة والذي يفوق كل «محاولات نزع الأسطورة» في المسيحية كلفة، ثمن دفع من أجل التركيز الحاد على أن أخروية الكتاب المقدس لا تتبنى ما جاء في التراث اليوناني الروماني قبل المسيح ووصفها بأنها أخروية الكتاب المقدس المحضة. ويبدو من الدروس الهامة في ذلك أن ما قيل عن العداء للأسطورة بصورة كلية داخل الإيمان المشيخاني وابتداء منه يطيح بأي شخص يعد مسيحا (كمعارضة أيوب ليهوه) كما يطيح بأي فهم للمستقبل الكلي في نبوءات الآخرة. هذا برغم أن الشخصية المشيخانية المتمردة وإرهاصات ذات المنحى الهزلي بما تقوله عن سماء جديدة وأرض جديدة تنتمي إلى الجانب الآخر للأسطورة التاريخية الذي ينتمي بدوره للعقل بشدة لا للتصور عن آدم الغبي الطاعن في السن. وهكذا يتضح مجددا عند هذه النهاية التي وصلنا إليها أهمية دمج الشخص المتمرد بما يتضمن من أسطورة البشارة في كتابات النبوءة بصورة ضمنية خفية لتفسيرات الكتاب المقدس، بل ويتضح ما تمارسه بالضبط وبصورة حاسمة هذه الأساطير المضيفة من تبصير لخصومها وقريناتها خارج الكتاب المقدس من الكتابات المشيخانية التي لا يعلم مؤلفوها والتي ينقصها «نور غضبه» على الأقل، وتحتاج بالتأكيد إلى عبارة «انظر، إنني أجعل كل شيء جديدا»، تلك التي وضعت في الكتاب المقدس لتشعل الفتيل. جاءت هذه الأساطير في الكتاب المقدس لتناهض زيوس الذي جلب طوفانا قاتلا على البشر وضرب بروميثيوس جالب الضوء على الصخور، تماما مثل صليب رب

الكون الذي تمرد عليه الفعل البروميثي، ليزعم في النهاية أن ربه خير من ربهم. مرة أخرى تظهر أسطورة بروميثيوس دون أن تقف على قدمين، ولكنها تفهم لأول مرة بصورة كاملة خارج نطاق الفكر اليوناني الاستاتيكي الساكن، ليصبح دمجها في المستقبل ممكنا بفعل التصور الجديد الذي منحه الكتاب المقدس في البداية للنظرة الخاصة ثم في البعد الخيالي الطوباوي الذي هبأه. وهذا هو السبب في سوء تأثير الحد الأقصى للجديد الذي حمله والمتمثل في مبدأ «الآخرة لنا» التي تعكسها جميع شروح الكتاب المقدس، وهو الأقرب بالتأكيد لمسيحيي العصر الحديث الذين يعتبرون أنفسهم وحدهم أصحاب العقيدة الصحيحة.

١٧ - العلاقة بين الماركسية والدين

الخوف هو صانع الآلهة.

لوكريتس^(١)

سترت سدول الغدّ رؤيتنا

بطيئة - عن الآلام والسعود

لكننا نخطو لوجهتنا

بلا تردد نمضي ولا قيود

ومن بعيد بث خشيتنا

غلالة ثقيلة الصدود

(١) لوكريتس هي التسمية الألمانية للشاعر والفيلسوف الروماني تيتوس لوكراتيوس كاروس الذي عاش - كما تقول موسوعة بروكهاوس الألمانية - بين عامي ٩٧ إلى ٥٥ ق. م. على الأرجح. والعجيب أن ينقل بلوخ هنا هذا الكلام كشعار عن رجل عاش في زمن ما قبل العلم كما يزعم بلوخ كثيرا في تصوراتهِ عن الأزمنة القديمة، وكأن البشرية وقفت عند هذا التصور الوثني الذي كانت فيه الآلهة أعداء الإنسان كما يتضح من أساطير القدماء، وكأن رسالات السماء لم تأت بعد، تبث في هذا الموات الروحي حياة دفاقة عامرة بالتوحيد والإخبات للواحد القهار، فما يزال الخوف عند بلوخ، كما قال لوكريتس، هو صانع الآلهة، وليس الاعتقاد بأن الصنعة المتقنة التي يعصدها عصر العلم - المحتفى به الآن كما يزعم المتناقضون هنا - هي ما تؤكد يقيننا في الله صاحب الآيات المعجزات. ما أعجب تناقضات البشر! (المترجم)

الإلحاد هو النزعة الإنسانية بعد تنحية الدين.
ماركس

وهكذا لم تروج حركة كافرة بالله أقوالا عن هذه السياسة الكنسية تبلغ في سوءها
مثل ما يروج له الآن هذا الخطاب الرعوي.
الخطاب الألماني الرعوي الأخير ص ٣٤

لا يجب نسيان القسيس

يرحب المرء بأن يطرح ما يثقل عليه أرضا. ولكن قديما قال الناس إن الحاجة تعلم الصلاة والدعاء. أيكون من أسباب ذلك أيضا أن أولئك الذين يعيشون على الصلاة والدعاء هم من يراعون الاحتياج؟ إن قطيعا لا يتسم بالعلم لا يفضل أن يتولاه رعاة حاذقون. والعامل البسيط الواعي بفوارق الطبقات لم ينس - على خلاف صغار البورجوازيين المتورطين في القطيع - هذا الأمر مطلقا على مدار وقت طويل. فقد رأى الكثير على يد المنغصين لسلامه مثل رجال الدين الذين يقفون إلى جوار القوة التي تستغله وتقهره. إنهم حققوا سلما لا أهمية له باستخدام سطوة الغنى، وهو غنى جاء بالسطوة، وجاء بالوقاحة أيضا. ويالها من بركة بابوية تلك التي حطت على

(١) هذا مقطع من قصيدة بعنوان Symbolum لشاعر الألمانية الكبير يوهان فولفجانج جوته، حاولت التصرف فيه بشاعرية تعكس المعنى ما أمكن، والقصيدة تشير كما يتبادر إلى إقدام الإنسان نحو أهدافه رغم وجود الالتباس الذي يحيطه المستقبل، والغموض الذي يحمله الغد، وكان يمكن أن أستخدم لفظتي «سدول الغيب» فهذا أوقع في العربية من «سدول الغد» لكن الأصل عبر عن ذلك بكلمة «المستقبل / Zukunft». فضلت هذه الإمكانية التي تعكس موسيقى دون خلل بالمعنى الأصلي، ولكن الغريب أن اقتباس بلوخ جاء ناقصا لا يعكس المعنى الحقيقي لمراد جوته، فقد بدأ الاقتباس مبتسرا عند قول جوته ما يقابل هنا الكلام البادئ بـ «بطيئة - عن الآلام والسعود...» دون ذكر بداية الكلام، وكأن هذا الرجل الذي أزعم أنه كان عبقريا مشوش الفكر أراد أيضا أن يشوش هذا الاقتباس الجميل أصلا في معناه، وكأنه يعز عليه أن يأتينا بمعنى كامل صحيح البنيان والدلالة حتى ولو كان من قرائح غيره، فهو لا يكتفي بلغته المعقدة المغلقة الرامزة في معظمها المجهدة في فهمها، فيغلق علينا المعاني الجميلة عند المبدعين الآخرين، لكننا نشهد أنه كان واسع الاطلاع متقد العقل وربما كان ولعه بالدراسة التعبيرية سببا في غموضه بالإضافة إلى تزاخم الأفكار في عقله مما يؤدي إلى اضطراب الأسلوب وإلغازه، والله في خلقه شؤون. وانظر القصيدة بالعنوان المذكور في الطبقات العديدة لكتابات جوته. (الترجم).

أشباه فرانكو في كل منطقة، ويألها من صلوات تقية تلك التي صعدت للعلا رجاء أن ينتصروا هنالك حيث يغلق الناس أعينهم كأنها معصوبة في وقت يتعرض فيه اليهود والمجذفون للحرق ثانية وبصورة أبشع من ذي قبل. وحتى حين تتضاعف القسوة كانت ياقات معظم القساوسة اللوثرين تقف إلى جوار السلطة التي خرجوا منها بلا ريب سواء في وجدانهم أو انصياعهم. إن إخفاق الضربات القديمة يجب أن يتكرر كثيرا حتى يتعلم المتأرجحون والتمسكون في دهاء بمواقفهم أموراً كثيرة أو يتواروا حتى يختفوا. الحقيقة أنه ما يزال هناك صادقون في كلا الكنيستين الكاثوليكية والبروتستانتية لكن الغالبية تبقى من المتلونين حتى إشعار آخر، وتقفز القطة في النهاية دائما على قدميها مهددة كلما أفاد هؤلاء ضيق الأفق الذي تتسم به الناحية الشرقية [الكنيسة الكاثوليكية]. ويبدو في الأمر هنا إجبار على فعل شيء، وهذا بالتأكيد أفضل من لا شيء، وهناك مسيحيون حقيقيون يبقون يقظين خاصة بسبب العفن وما خلفه من كميات الخشب المعدة لحرق المحكوم عليهم بالإعدام. ولا ريب أن الخلق المغروس والموروث من زمن طويل يبدو بخلاف ذلك ولا يمكن التغلب عليه من خلال مجرد المواء الكنسي. إن ينابيع هذا الخلق تتجه نحو مكان آخر ولكن الشخص الذي يطلق عليه الكاهن يطمسها ويثدها دائما وفقا للمهمة التي كلف بها.

أفيون الشعب ، فهل تناولتموه بما يكفي؟

يكفر المرء عن رغبته في أن يدع نفسه للخدر. ودخان أفيون الشعوب في تصاعد دائم، والإيمان في نهاية المطاف مشبع بهذا الطعم. وما كان لهذه الهجمات على كل شيء وعلى مثل هؤلاء البشر أن تقع لولم تكن الكنيسة ذاتها وقفت بيقظة إلى جوار القوى الحاكمة، اللهم إلا إذا تنازعت مع هذه القوى على الصدارة والسيطرة كما كان الحال في ذروة القرون الوسطى. أما إذا تعلق الأمر بإخضاع الرقيق والعييد المستأجرين فإن التخدير [الديني] كان عوناً لضغوط السادة ولم يكن يفشل في ذلك قط. لهذا تحديداً

وليس بسبب الرؤى الخاصة بالعلوم الطبيعية يصير من المفهوم تماما السبب الذي لم يُصعدْ ماركس من أجله في الواقع فكرة فولتير «اسحقوا السفلة» وإنما دعمها ووقع عليها. إنه لم يُصعد هذا المبدأ لأنه أدرك أن الكنيسة ومعها الدولة بصفتها انعكاسا لأشياء أخرى بغیضة لا يتمتعان بالتامسك والاستقلال الاقتصادي، ومن ثم فقد غاص بالثقاب إلى ما هو أعمق. لكنه ساند الثوريين البورجوازيين في ذلك الوقت لأن المعبد المتاح كان ملكا لموظفي الصرافة كما كان رب الكنيسة ملكا للمجتمع الطبقي بصورة كلية، بما فيه من أصحاب سمو ووضعاء وبما فيه من مجرمين متلقين للعقوبة ومن أصحاب جاه، وبما يضم من خدم يمدحون أبدا ومتملقين يسيل لعابهم نحو جنة الأفيون المخدر. إلا أن ماركس في خلال ذلك لم يكرر فقط أن الرب ليس له وجود، بل إنه ذكر أن الرب ما هو إلا اختراع صاغه القساوسة. وهذا الإيضاح الأخير يشترط على كل حال أن يمتلك جميع رجال الدين السابقين ابتداء من قساوسة الدرويد السلتيين/ الكلتيين الوثنيين حكمة فولتير وتنوير ملاحدة القرن الثامن عشر وألا يعرضوا غير الغناء العقدي في مقابل علمهم الأفضل. إن ماركس لا يتحدث عن مثل هذه السذاجة التي لا توجد في التاريخ، فبينه وبين الموسوعيين^(١) الفرنسيين يقف كل من هيجل وفويرباخ. وهذا الأخير صور الدين في نظريته ابتداء على أنه تعبير عن التمني ثم صورته كانشطار ذاتي ثم صورته أخيرا كصدى للاغتراب: فالدين عنده لم ينشأ عن الخداع، وإنما عن الوهم الذي لا يستبصر الناس كنهه. فمن خلال الدين ينقسم الإنسان ذاتيا، فمرة يرى نفسه فردا محدودا، ومرة يرى نفسه ذاتا لا تحد، مؤهلة وغريبة عن نفسها ومواجهة لها، بل يرى نفسه كإله.^(٢) وكلا الأمرين، الانقسام والغربة الإلهية المشخصة في الآخرة يجب إزالتها، حيث يقول ماركس: «ليس هناك غير الطبيعة والإنسان شيء، أما الكائنات العليا التي اختلقها خيالنا فما هي إلا انعكاس لكياننا الخاص». وهذا الانعكاس بالضبط هو ما أدرك منه ماركس

(١) الموسوعيون الفرنسيون هم من عملوا على إنتاج الموسوعة الفرنسية بين عامي ١٧٥١ و ١٧٨٠ م (المترجم).

(٢) لا أدري من أين جاء قائل هذا الكلام به، الدين يجعل صاحبه خاضعا لمن يدين له، ولا يمكن أن يرى مثل هذا العابد نفسه كإله مطلقا. (المترجم).

في نهاية الأمر الوظيفة المغالية في الأيديولوجيا التي اضطلعت بها الكنيسة داخل المجتمع الطبقي الأكثر تطورا وتمكن من سبر أغوارها. كما فك ماركس أيضا بذاته تاريخيا من خلال مثال فويرباخ ما أسمى الجوهر الإنساني العام والدائم أو ما أطلق عليه أيضا الوجدان الديني وحدده وفصله: قياسا على البشر في المجتمعات المختلفة، وبالتالي على الأنواع المختلفة من الاغتراب الذاتي. من خلال ذلك بالتحديد اكتسب النقد الديني بالنسبة لماركس زخمه القديم في زمن التنوير أي أنه استعاد النجاح في ربط عقب السماء ثانية بعقيدة الخداع: ولا نقصد بها تلك العقيدة العمدية الذاتية التي لم تثبت لهجمات الأزمنة القديمة، وإنما العقيدة الموضوعية المفروضة اجتماعيا بصورة قسرية. لقد تم ربط الدين هنا ولأول مرة في التاريخ بالمجتمع الطبقي حيث انشق مجموع متكامل في زمن التنوير بقدر ما صار الدين معادلا للكنيسة تقريبا. وبالتالي صارت أشكال إيمانية مختلفة تماما ومعادية تماما للكنيسة، مثل الطوائف المختلفة، خارج بؤرة الاهتمام. لكن من خلال ذلك نجحت مواجهة الدين في أقوى أشكاله الاجتماعية، أي في صورة الكنيسة، بالنقد الكامل كأيديولوجية. ومن ثم جاءت الانتقادات الماركسية لأفيون الشعوب، وهي انتقادات لا تتكون إلى حد كبير من الشتائم كما كان يحدث في القرن الثامن عشر بل تتكون من شيء أكثر من ذلك حدة: ونعني بذلك التحليلات الاقتصادية. وحيث أن هذه المعايير التي جربت على نموذج ما زمن البابا بيوس الثاني عشر تتسم بخاصية التعمق في الحقيقة فلا يصح أن نترك ذكرها مسلمة إلى الماركسية السوقية، فهي معايير تنتمي لذروة الماركسية، لأنه في حال صار الإلحاد البورجوازي مثل الإلحاد النابع من الماركسية السوقية نوعا من الابتذال، فإن الإلحاد الماركسي يمنح بخلاف النفي رؤية بعيدة واضحة. ولعل قائلا أن يقول: إنه حتى اللغو المادي المستهلك كان له فيما يتعلق بنقطة الدين دائما تطبيقاته الممكنة ضد الاغتراب الذاتي عن طريق ماركس مع فويرباخ. هذا في حين أن الحس البورجوازي العميق اليوم عندما يكسب ما يمتلكه عبر ملاك شاعري أو عبر سمو شامل لا يثبت وفقا للأحوال إلا تطبيقات معتادة تعد منهاج اعتذاريا للملكية الخاصة.

الخشية هي بالذات ما يصنع التبعية. غير أن الرأي القائل بأن الأمنيات يمكن أن تتحقق من عل تجعل الإنسان مقدما لعرائض طلب المعونة. ومن هنا لم توصف الوقاحة ابتداء بأنها مسلك غير ديني (لأنها تعتبر مباشرة جزءا من مقومات طلب المعونة)، وإنما وصفت القيم الإنسانية بذلك. وهكذا ألصق بالمادية منذ القدم دور مرتبط بتحرر البشر، لأنها ظلت تقف موقف المنتصب ضد الضغط القادم من أعلى إلى أسفل. إنها تضع العلم (ومبدأ التنوير: لتكن لديك الشجاعة في استخدام عقلك) في مواجهة المصير غير المعلوم والقدر الذي تصوغه السماء. لهذا فإن نقد الدين دون استخدام الوقاحة سيكون له دائما نغمة تلك الأبيات التي تغنى بها الشاعر فرجيل محتفيا بلوكرييتس^(١):

مسعود من يقدر أن يعرف علل الأشياء

فيدوس الخوف الهائل

والقدر القاهر والأنواء

ويدكدك (آخرون) الهادر

بالقدمين وقت يشاء^(٢).

(١) تينوس لوكرييتوس كاروس فيلسوف وشاعر روماني، كتب قصيدة فلسفية بعنوان De rerum natura أي على طبيعة الأشياء أو على طبيعة الكون وتتناول معتقدات الأبيقوريين. ولد لوكرييتوس عام ٩٩ ق.م. وتوفي في ٥٥ ق.م. أما فرجيل فهو شاعر روماني كبير اعتبر الرومان بعد عامين من وفاته أن قصيدته الإنيادة إحدى القصائد الوطنية ولد عام ٧ ق.م. بالقرب من مدينة مانتوفا الإيطالية وترعرع في مزرعة بإيطاليا. (المترجم)

(٢) آخرون نهر آسن في العالم السفلي وفق الأساطير اليونانية القديمة وتعبه أرواح الموتى على متن قارب إلى الضفة الأخرى. ونود أن نقول هنا: ربما كان قهر تلك الأقدار متصورا في ذهن هؤلاء لأنها ليست إلا أقدارا توهموها صنعة للآلهة المكذوبة، وما لأحد على الأقدار من سلطان إلا الله الواحد، وما يزال بعض الحمقى يظنون أن بمقدورهم قهر الأقدار، وهيئات، والله غالب على أمره. ويعتبر الفهم الإسلامي للأقدار فهما رائعا نعرف من خلاله أن صانعها هو الله حقا ولا أحد غيره يؤثر فيها، ولا آلهة غيره تتحكم فيها، بل هو الله وحده منهاجه الحق اقتضى خلق الأسباب التي أمر بالأخذ بها في الآن نفسه، فالاتجاه يكون بالقدر الشرعي أي بما أمر الله به أو نهى عنه وهو المقدر شرعا ولا يحتاج الإنسان بما قدر الله كونا فيما يختص بأفعال الإنسان، لأن الأول (القدر الشرعي) معلوم ومأمور به ونستطيع التوصل إليه من خلال تشريعات الحق تبارك وتعالى، أما الأمر الكوني لله تعالى فلا نعلم أسبابه وبأينا بغة ولا سبيل لنا إلى دفعه، ونحتاج به فقط في حال المصائب لا في حال التكاليفات. فالتكاليفات واجبة ومن قصر فيها يعاقب، أما المصائب فلا نستطيع لها دفعا وفيها الاحتجاج بالأقدار. وقد بطول الحديث في هذا، ومع ذلك سيشتك المستريون، لكنهم لن يحلوا مشكلة القدر مطلقا بتكرار شكوكهم التي تقطع أكبادهم. (المترجم)

مكتبة المهتدين الإسلامية

إذن فهذا الأمر المتمثل في الوقوف معتدلاً وإرادة المعرفة هو ما يمثل الصوت الرئيس لنقد الدين في تصوراته الكبيرة والتي لا يظهر فيها تيرسيستيس المتخاذل، وإنما بروميثيوس بشعلته المتقدة. وبالتأكيد لا يمكن هنا أن نقفز مراحل من هذا الزمن بالصورة المجردة، إلا أن شيئاً لا يمكنه - خاصة فيما يتعلق بالأيديولوجيات المطاطة - استبدال الثورة في الأصل والفروع عندما تمنح الكفاية «للاشراكيين المتدينين» أمس واليوم لكي يضعوا علامة حمراء على كنيسة السادة المتروكة لحالها. هذا بدلاً من أن نستهدف أرضاً جديدة لا إنتاج عمل شائه وهذا يشبه ما حدث عليه ماركس الشاب حين نبه إلى ضرورة ممارسة سياسة الدولة وغيرها من المبادئ الضرورية، حيث قال: «إن أصحاب الوجدان الناقص تكونت لديهم في تلك الأوقات رؤية معكوسة تماماً لرؤية جميع قادة الجيوش، حيث يعتقدون أن بوسعهم تقليل الضرر من خلال تخفيض عدد القوات المسلحة .. بينما كان ثيمستوكليس^(١) يحث سكان أثينا عندما هدهدها الخراب على ترك مدينتهم بالكلية وتأسيس أثينا أخرى على عنصر مختلف هو الماء، هناك على شاطئ البحر». والآن، وعلى الرغم من كل هذا التطرف الضروري ضد كنيسة السادة وما فيها من أفيون الشعوب - كما في كل دين له مؤسسة - فهناك في هذه الأديان - حتى فيما يتعلق بكلمات ماركس عن أفيون الشعوب ونقد الدين أيضاً - «عنصر آخر» سارت عليه على الأقل الماركسية السوقية المبتذلة، من أجل «تأسيس أثينا جديدة». لأن هذه الجملة الحقيقية عن أفيون الشعب تقع في سياق أصدق بقدر ما هو أعمق مما يرغب ويتحمل الماديون الابتذاليون؛ لذلك انتزعوا جملة أفيون الشعوب بمعزل تماماً عن سياقها؛ ولكن هذه الجملة كما جاءت في «مقدمة لنقد فلسفة القانون عند هيجل» يقولها ماركس كما يلي: «الدين هو التحقيق الرائع لجوهر الإنسان، لأن هذا الجوهر ليس له واقع حقيقي ... والبؤس الديني هو بكلمة واحدة التعبير عن البؤس الحقيقي وبكلمة واحدة أيضاً

(١) ثيمستوكليس هو سياسي وقائد بحري وبيري يوناني وأحد أبرز زعماء اليونان، ولد عام ٥٢٧ ق. م. وتوفي عام ٤٥٩ ق. م. واتصف بالشجاعة والدهاء والخداع، كما كان ماهراً في الحرب والسياسة وحير المؤرخين في غرابته شخصيته كما يتضح من سلوكه المذكور هنا في النص. (المترجم).

هو الاحتجاج على البؤس الحقيقي كذلك. فالدين هو زفرة الكائن الذي يعيش الضيق، وهو وجدان عالم بلا قلب، كما أنه روح أوضاع ليس لها روح. إنه أفيون الشعوب. إن مطلب إلغاء الدين كسبب للسعادة الوهمية للشعب هو المطلب الذي يجلب السعادة الحقيقية له... لقد تعهد النقد بتحطيم الورود الخيالية داخل قلاذتها، ليس من أجل أن يحمل الإنسان قلادة بلا خيال وبلا مواساة، وإنما من أجل أن يرمي الإنسان بالقلادة ويكسر الزهرة النضرة... وينتهي نقد الدين إلى نظرية أن الإنسان هو أعلى جوهر بالنسبة للإنسان؛ أي أنه ينتهي إلى المبدأ القطعي بنذ جميع العلاقات التي يكون فيها الإنسان كائنا مستذلا، أو مستعبدا، أو مهملا أو محتقرا^(١). هذا هو إذن السياق الكامل بما فيه من «زفرة» و «احتجاج» على الوضع البائس القائم وما يسمع منها [الزفرة] ليس - كما يتضح - هو مدعاة التخدير وحده. وعلى خلاف أي لون من الابتذال يتضح هنا أن الموعظة الدينية التي كانت تلقى خلال حرب الفلاحين بألمانيا كانت في الحقيقة شيئا أكثر من «الرداء الديني» ومختلفا عنه، كما ذكر كاوتسكي^(٢) فيما بعد وأن مثل هذا النوع من الوعظ «كذلك» هو مأخوذ من الكتاب

(١) كلام جميل لماركس لو كان المقصود به تحرير الإنسان من عبودية الإنسان أو شيء من الخلق، وفي الحقيقة هذا هو جوهر الدين في إفراذ العبودية لله دون الخلق جميعا، ولا يعد هذا نقدا للدين الصحيح، بل هذا المعنى نقد للأديان الفاسدة فقط، أما أن نجحد العبودية لله أيضا باسم ما يسمى بنقد الدين فهذا هو السفه العقلي، لأن كلا منا شاء أم أبى مقهور لمنظومة تحكمه هي منظومة الخالق جل وعلا، فلا أحد يمكنه الخروج عن قاعدة الحياة وفق حياة فاعلة إلا فوق هذه الأرض التي خلقها الله، وهذا قهر الله لعباده، فهل يستطيع الملحدون أن يعيشوا على أرض غير أرض الله أو يرفضوا ناموسه حين تطلب بطونهم الطعام أو أجسامهم الراحة أو أعينهم الضياء لتبصر أو جفونهم النوم لتستريح أو تنشده جلودهم الدفء من برد أو التبرد من حر؟ وهل يتم تواصلهم إلا عبر اللسان الذي خلقه الله؟ هم مقهورون بذلك ومن ثم عليهم أن يشكروا الخالق على خلقهم ورزقهم وألا يحسدوه أو يحقدوا فضله؟ والغريب أن الماديين زعموا تحرير الإنسان من تلك الخرافات التي رأوها في ديانات شائنة لم يعرفوا غيرها ثم أوقعوا البشرية في عبودية من نوع آخر للمادة فصار الإنسان لديهم كالحيوان أو أشد جهالة وجاهلية وفقد عنصره الأسمى، وهو عنصر الروح الموصولة بباريها، والتي لا تطمئن إلا به وبالخضوع له. إن من لا يستطيع الاستغناء عن نعم الخالق تبارك وتعالى عليه أن يرغم أنفه عبودية له، وإلا فليخرج من تحت سيئاته ولا يشرب من مائه ولا يتعاطى نعمه أو يستمتع بضيء شمسهِ ورواء فضله في الكون الجميل الفسيح المريح، إن كان هذا الأحد للإنصاف أهلا. وهنا نشهد الله أننا نرغم أنفسنا ونخضع رقابنا ونذل قلوبنا حبا وكرامة لله، ومن ثم فنحن من جملة من يشعرون بالحرية الكاملة بالترفع فوق كل متاع غليظ وتنام الخنوع لله وحده ولا نخضع الوجه والقلب والضمير لغرب ربنا ومولانا سبحانه عز وجل. أما الخلق فلا نغيرهم اهتماما غير ما أمر به خالق الخلق، وفق ما رسم من شرعه، ولا نعبدهم أبدا ولا نعليهم فوق مقامهم أبدا، فكل الخلق مقهور لله. (المترجم)

(٢) سبق التعريف به ص ٨ هامش رقم ٢ (المترجم).

مكتبة المهتدين الإسلامية

المقدس، وكأن الدين تقريبا لا يعني (ري -ليجيو) أي إعادة العلاقة فحسب. هذا في الوقت الذي لم تبد فيه أنوار كنيستهم بلا استثناء تقريبا إلا في مناسبات دفن الحرية أو تشجيع ما لا تظهر به حرية من أسموهم أبناء الرب على وجه العالم مطلقا. وسيحتم هذا على كنيسة لم تعد قادرة على استكمال عقيدتها في إعادة البناء طوعا أو كرها - أن تندم هذه الكنيسة في مواجهة الماركسية. إن نقد الدين في إطار السياق الماركسي متحرر من المحرمات المختلفة أكثر بكثير من الماركسية ذاتها. إن القلق الذي تثيره عبارة الأفيون حين تنقل كاملة بغير اجتزاء ربما لا ينتج عنها في الواقع معجزات، ولكنه يفتح أمام المؤمنين الخالين من جهود الأيديولوجيا أو غير المؤمنين الخالين من مخاوف المحرم على الأقل ما يمكن تسميته ساحة للحوار. إن كلمة فولتير «اقتلعوا الخرافة المنحطة» التي قالها ضد الكنيسة الكاثوليكية تعني اقتلاع الخرافة كما تواردت في نصف الحقائق وجهود التفكير.

على المائدة كانت القراءة مختلفة: التصوف كحركة علمانية،

ونار حرب الفلاحين، وتسطيع الأمور

صدق الرجل يتمثل في عدم إخفائه شيئا عامدا. فلا شيء يضطره إلى الصيد في الماء العكر، حتى وإن كان سيصطاد في الآخرة عبر إيمانه. وبالتأكيد صار التصوف بصفة خاصة ابتداء من القرن الرابع عشر شيئا شعبيا تماما، والكلمة مشتقة من جذر لغوي يعني «أغلق عينيك»^(١). أي إغلاق العين بقصد واحد يتمثل في تحقيق رؤية للعالم أكثر استنارة مثل استنارة الأعمى التي يطلق عليها مس الجن أو تقلص البدن أو زبد فوق فم المجذوب أو الاتصال بالأرواح، لقد تحول اسم التصوف إلى هذه الأشياء ولم يعد يحمل اسم التصوف بعد. والتصوف بالمعنى الدقيق للأشياء كما

(١) ذكر بلوخ أنها جاءت من لفظة «myein» ولم أعر على أصلها في ما توفر لدي من معاجم. (المترجم)

أوضح المعلم إيكهارت^(١) يرقى إلى مقام العقل . وقد نشأ التصوف على إحدى ذرى الفلسفة بإسهامات آخر كبار المفكرين القدماء وهو أفلوطين.^(٢) وأصل المعنى هو مزج بين كلمتين يمثلان أقصى تبسيط للروح العاقلة حين تتراجع إلى علتها الأولى وجوهرها الأول. إلا أن الوعي يسقط خلال ذلك أيضا كما يسقط خلال نشوة المجون، غير أنه يسقط هنا لغرض زعم أنه تحصيل نور أسمى وليس من أجل الجنوح في يم التقلصات والضباب والدم. وبهذا يشكل أفلوطين والأفلاطونية الجديدة الأصل بل والمضمون لجميع أشكال التصوف المسيحي فيما بعد، فلم يضيف ديونيس يورباجيتا ولا المايسترو إيكهارت جديدا للأمر. اللهم إلا ما أتاحه إيكهارت من استخدام الحركة اللائكية (العلمانية) المهرطقة في نهاية القرون الوسطى اللغة الألمانية في عدائها للكنيسة، الأمر الذي يعتبر حاسما في التقييم الاشتراكي لها. إن فكرة وحدة الإرث الروحي مع أصل العالم والفكرة الألمانية عن «استشراف الوضع الأول» و «الإسراع نحو الطهارة الأولى»، كل ذلك يدخل ضمن ميراث الأفلاطونية الجديدة، إلا أنه ارتبط بقفزات كنيسة الأسرار ثم بكل طبقة أعلى بعد ذلك، الأمر الذي كان له آثاره الكبيرة. ومن ثم تعرض تصوف إيكهارت للعنة وأكد المرسوم البابوي بشأنه بشدة على أنه «تكلم أمام العوام فيما يؤدي إلى التعتيم على الإيوان الصادق» ولا بد من استئصال مذهبه، «حتى لا يسمم فوق ذلك قلوب البسطاء». وفي الواقع حدث مثل هذا مع ما سبق من تصورات التصوف

(١) المعلم أو المايسترو إيكهارت ، واسمه الأصل يوهان إيكهارت، ويطلق عليه أيضا إيكهارت فون هوخهايم، كان فيلسوفا وعالم لاهوت مسيحي ولد عام ١٢٦٠ ببلدة هوخهايم بالقرب من مدينة جوتا الواقعة حاليا في ولاية تيرنجن الألمانية وتوفي في كولونيا عام ١٣٢٨م، ويقال مات في أفينيون في فرنسا، درس إيكهارت اللاهوت وحصل على رتبة عالية في الكنيسة، وعمل في فرنسا كمعلم للاهوت. أثارت أفكاره الجديدة العديد من المتشددین المتوجسين من التجديد واتهموه بالمهرطقة. وهو من أهم الشخصيات في التصوف المسيحي الغربي في القرون الوسطى ثم في تاريخ المسيحية على الإطلاق. (المترجم).

(٢) أفلوطين فيلسوف إغريقي (٢٠٥-٢٧٠ ب م) درس بمدرسة الإسكندرية ثم تولى وهو في الأربعين من عمره تدريس الفلسفة في روما، وكتب تلميذه بروفيوريوس من تيروس سيرة حياته ورتب محاضراته الأربع والخمسين في ست مجموعات مقالات جديدة. تعتبر فلسفته تطورا ذاتيا لفلسفة أفلاطون حيث ضمنها أفكار أرسطو والرواقين واللاأدرين، حيث صور العالم كأنه بناء ديناميكي متدرج تتمثل فيه الحقيقة عبر الروح الأول أو عقل العالم ثم تأتي الروح بدرجاتها المختلفة. (المترجم).

مكتبة المهتدين الإسلامية

عند يواخيم دي فيوري وكبير رهبان دير كالابريا في إيطاليا، كما حدث مع ثورات القرنين التاليين. وحدث ذلك أيضا مع الهوسيين^(١) وتوماس مونتسر خلال حرب الفلاحين وفي الأحداث التي لم تتسم عقائديا بالوضوح، ولكن الضباب الصوفي لم يساعد طبقة السادة. ومن الممكن أن يثير الضباب الصوفي الأسف كما حدث في حالة كاوتسكي الذي جعل من منهج توماس مونتسر «جرعة مصغرة للتصوف الأخرى» يناسب الطبقة المتوسطة تماما. إلا أنه سيكون من الصعب ولا بد تسمية الضباب الذي انطوى عليه منهج كل من هوس ومونتسر بأنه رجعي ابتداء. والحق أن المتصوفة يشترطون وجود الحياة الآخرة أيضا (حياة تصور في الواقع على أنها في ذاتها متسامية على أعلى ما يكون) حين ينزلون الإله في الإنسان ليدمجوا هذه الآخرة في الإنسان بأقصى صور التناقض. يبقى هذا حقيقيا إلا أن التناقض الناشئ يصبح ثانية تناقضا يزيل نهائيا مفاهيم الآخرة: من أجل الإنسان وفي داخل الإنسان. فلا الموت ولا الشقاء ينبغي أن يكونا - كما قال بولس - منفصلين عما يجده الإنسان داخل ذاته. أو كما أضاف إيكهارت في موعظته عن الميلاد الخالد إلى المعاني التي قالها بولس، حين قال: «أدرك ذاتي نوعا ما داخل ذاتي، ويبرق هذا في عقلي، فأشعر أن هنالك شيئا ما، ولكن ما هو هذا الشيء، هذا ما لا أدركه». وقد يدرك المرء وفقا لطبيعة خلقه وزمنه الشعور النوراني الموجود في هذه العبارات كأكثر الأمور عبثية أو أكثرها فائدة، ويمكن أن يفهم هذا النور أو يعتبره غرابة لا يمكن فهمها. إلا أن هناك أمرا مؤكدا: فناء الإنسان أمام آخرة الإنسان، أي أن هذه الموعظة لا تبين أن الدين لا يعني فقط مجرد الاغتراب الذاتي. إنما قلما أو ربما لا يتم التفكير بهذه الدرجة العالية في مبدأ «روحي هي في الوقت ذاته روحنا»، وقد أثبت معمدانيو الثورة من تلامذة إيكهارت وتاولر فيما بعد كيف كان ذلك أعلى من قدرات جميع الطغاة وكيف سبب لهم درجة كبيرة من عدم الارتياح. إن الذات التي تظن أنها في وحدة

(١) الهوسيون هم أنبا حركة دينية تنسب إلى المصلح الديني التشيكي يوهان هوس (١٣٧٠ - ١٤١٥) ونشأت الحركة في مقاطعة بوهيميا خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر بعد حرق هوس في ديوان مدينة كونستانس الألمانية عام ١٤١٥ م. (المترجم)

شخصية مع السيد الأعلى أفرزت - حين أخذت ذلك مأخذ الجد - عبدا مملوكا في أحط صوره. إن التناقض الكامن في هذا التسامي المعوج والممتد عبر قرون عديدة أشعل بدوره شعلة نادرة عظيمة بعد قرون عديدة أيضا، فأشعل مطلقا - شعلة فويرباخ مثلا: التي اضطرمت حتى وصلت إلى إهابها اللاديني. غير أن الكاتب الواقعي وابن الأرض جوتفريد كيلر^(١) هو الذي صور في الجزء الأخير من رباعيته الروائية «هاينريش الأخضر» بطله، ذلك الدوق المتحرر، وهو يشير إلى التشابه بين تلميذ للمعلم إيكهارت، هو الصوفي أنجيلوس سيليزيوس وبين الملحد لودفيج فويرباخ. وتتمثل نقطة المقارنة هنا في إرجاع العلو الإلهي إلى الذات الإنسانية، أي إلى أنسنة الدين. فهذا الدوق، وإن كان لا يخلو من التناقض، أو على الأقل من المبالغة، يقول في أحد المشاهد: «كل ذلك يعطي الانطباع وكأن أنجيلوس كان يحتاج إلى الحياة اليوم ويحتاج لأن تصيبه بعض الأقدار الظاهرة المتغيرة إذن لأصبح هذا المشاهد القوي لبركات الرب هو أيضا فيلسوفا مندفعاً وقويا من فلاسفة زماننا». ولعل كيلر كان سيشير بنفس الدرجة من الحق إلى ما بعد الصوفية وما قبل فويرباخ المتمثل في هيجل الشاب حين يقول: «سارت الطريقة الموضوعية في التعامل مع الألوهية نفس الخطى التي سار عليها فساد الإنسان وعبوديته ... وفيما عدا المحاولات المبكرة ظلت أيامنا متميزة بتبرير وجود الكنوز التي بعثرت على أديم السماء كملكية للإنسان، على الأقل من الجانب النظري» (انظر كتابه الإيجابية في الدين المسيحي، صدر عام ١٨٠٠م). وهذا الكلام كاف ابتداء عن التصوف الديني أو التصوف الذي بزغ في ظل الدين فلا يتلاقى من حيث هو كذلك، كما تقول الماركسية السوقية، مع جلسات العجائز وأحاديثهن، أو بالحالة الضبابية التي سببها إيكهارت، حتى ولو كان كتب رأيه بصورة أكثر وضوحا مما فعل، وكأنه لم يكن متصوفا. بيد أن ظهور الكنوز البشرية في وهم السماء الكائنة - هذه النظرة الأولى إلى الاغتراب الذاتي للإنسان - لم تنشأ دون إسهام صوفي ما. وهي في الحقيقة

(١) أحد أئمة المنهج الواقعي في الأدب الناطق بالألمانية. ولد في سويسرا. (المترجم).

لا تدخل ضمن التجاوز والتسامي الكسبي ولا ضمن مجرد العداء للدين في ذاته، لكنها تدخل ضمن مجمل إنتاج ماركس حين يكسر «الزهرة المتألقة».

نهاية الميتافيزيقا الساكنة، وبداية الطوبيا المجسدة

لا ينبغي يقينا أن نستخدم الاسم الذي صار ضارا، وإلا أثار لدينا معاني خاطئة مختلطة، وكلفنا من ثم مزيدا من الجهد في إزالتها. والنبذ الطازج لا ينبغي أن يصب في قَرَبٍ قديمة، حتى وإن كانت هذه القَرَب هي ذاتها الجيدة القديمة بصورة لا لبس فيها. فهذه ولي زمنها، وكذلك كلمة ميتافيزيقا (ما وراء الطبيعة) تبدو وكأنها صارت تاريخا، بل صارت متعفنة. كل ما هنالك أنها لم تتعرض لسوء الحظ لأن لصوصا فاشيين من أمثال روزنبرج باعوا هذيانا تحت لافتتها من قبل كما يبيعه اليوم مفكرون فاشيون مثل كارل جوستاف يونج. فالميتافيزيقي بماله وما عليه لا يقارن مطلقا بكل هذا، وهو لا يستحق أن يقارن به. فضرره وما قد يتضمنه من أذى من نوع مختلف تماما، كما أنه أصبح على الأقل دافعا للجمود، ومستحوذا، وماكرا في خلفيته، وفي واجهته الأخرى وفي تماسكه النهائي. وهو بهذا وعلى كل حال يدفع أمام الميتا / الماوراء / أي الغيب - مزلاجا ثابتا ويزج تحديدا بالغد في نسيج اليوم. إن هذا يشبه ما يحدث دائما حين يبدو «الوجود الحقيقي» كامنا خلف أي لون من الاضطراب فتسود فكرة (كل ما تحت القمر يتلاشى) سواء كان مادة خاما، أو مادة عولجت. أما الفلسفة الجديدة فهي على عكس ذلك لم تعد عين الميتافيزيقا القديمة برغم ما فيها من بحث في «ما وراء حقيقي» بل وبسببه مباشرة لم تعد كذلك، وهي لم تعد كذلك لأن علاقتها ببيان «ما ليس بعد/ ما لم يأت بعد» لا تدع مجالا - وإن قل - للعلوي وبالتالي لا تدع مجالا - وإن قل - لعلم الوجود (الأنطولوجيا) الذي يبدو وكأنه ترك كل شيء وراءه. إنها بالتأكيد أيضا أنطولوجيا (وهذا المجال لم يخرج من المدرسة الوضعية ولا من أي فكر آخر لخصيان الغنوصية/ اللاأدرية)، غير أنها أنطولوجيا تخص (ما لم يوجد بعد) من بين كل ما هو وجود جوهرى. لذلك فهي لا

تعتبر سنداً لأن جميع الحواجز أغلقت، ولا تعتبر ميتافيزيقا لشيء اعتبر من المطلق. فمثل هذا الفوز أو الاكتمال غائب عن المادية الجدلية الحقبة بصفة كلية - فكما الجدلية تبقى المادية كيانا بلا مرحلة، أي بلا تحول كوني تاريخي. والسبب الحاسم في نقص هذا الجانب يكمن في أن العملية المادية الجدلية ما تزال مفتوحة، وما تزال عملية ذات إمكانية واقعية ليس إلا، فهي ليست عملية محاطة بواقع مقطوع به. وهذا في النهاية إدراك للطوباوية / المدينة الفاضلة / أو التي ما تزال طوباوية تنحو إلى تحديد جوهر الوجود كموضوع رئيسي للميتافيزيقا ذاتها. فأنطولوجيا وجود ما ليس بعد تنتج عنها دائما أنطولوجيا مختلفة تماما عن تلك التي عرفناها حتى الآن بما يتناسب وكون الوجود والجوهر هنا لم يعودا يتصاعدان معا بنسبة مباشرة كما هو الحال في مجمل الميتافيزيقا القديمة تقريبا، تلك التي تبشر بالأجر وترى الماوراء خلف كل شيء كأنه واقع، بدلا من أن تصور نمطها الوجودي (الصعب بالتأكيد) وفق المستقبل أو وفق الوجود الكامن في أحسن الأحوال. وتبقى كلمة عن ما يسمى اجتياز الميتافيزيقا كما صورها ليس فقط الوضعيون وخصيان الغنوصية وإنما أيضا كما أوضحها هايدجر خطأ في مشروعه. فنحن هنا نريد أن نتحدث تحديدا عن أكبر مفكر بلا قضية، أو نتحدث عن التقليد المحنط الذي ينجز بالتحديد «نسيان الوجود» (أو كما قال هو «الوجود منذ الأزل») ولا ينجز مطلقا تقدما نحو الوجود الممكن. وصحيح أن هايدجر يذكر فجأة وكأنه تقريبا يصف «التحرر» من الميتافيزيقا من داخل ذاتها، حيث يقول: «بداية يمكن تصور تجاوز الميتافيزيقا فقط من داخل الميتافيزيقا ذاتها بالطريقة نفسها التي تعلي بها مقام ذاتها». (أنظر كتابه «تجاوز الميتافيزيقا. خطب ومقالات». نشر عام ١٩٥٤م. ص. ٧٩). ولأن «تجاوزه» للميتافيزيقا بصفته «يكشف» تجاوزا للملامح التقدمية في الميتافيزيقا التي عرفت حتى الآن فإن هايدجر يستخلص في النهاية وبعد تأليفه لهذا الكتاب ما يلي ، علما بأنه هنا يسخر من «الممكن» ويكبله ويهدمه: «القانون غير الملاحظ للأرض يحفظها عبر الاكتفاء بالتحلل والذبول اللذين تتعرض لهما جميع الأشياء في الدائرة المقسومة (هكذا!) للممكن ، التي يسير وفقها الكل ولا يدركها أحد. فشجرة البتولا لا تتجاوز ممكنها

مطلقا. ومملكة النحل تعيش في ممكنها. والإرادة وحدها ... هي التي تجرب الأرض لتتجاوز دائرة ممكنها الذي يتحول إلى ما ليس ممكنا ومن ثم مستحيلا». (المصدر السابق ص ٩٨). وظاهر أن مثل هذا النوع من تجاوز الميتافيزيقا يكمن في إزالة ما كان يمكن أن يصير «ميتا» (أي ما وراء) فيها وهو الذي يمكن أن يغير العالم (ظن هذا أيضا أفلاطون عندما سافر ثلاث مرات إلى سيراكيوز في صقلية ليرى فيها الميتا/ الماوراء، ولأن فيها ما هو أكثر من مجرد شجرة البتولا أو خلية النحل). إن مفهوم هايدجر عن ميتافيزيقا ما ليس بعد/ أي ما لم يوجد بعد يعد أخبث أشجار الميتافيزيقا القديمة ولا يزيد عنها خبثا إلا عقيدة الدم والأرض النازية وإلا مناقضها المتمثل في «إعلاء الميتافيزيقا ذاتها من تلقاء ذاتها» المتمثل في معنى ممكن لعلم وجود غير مكتمل الكيان، كيان الليس بعد. لقد ابتذلت الميتافيزيقا وسطحت لدى هايدجر بصورة أشد من الميتافيزيقا القديمة التي لا تثبت أمام منطق وتزعم بمجرد التذكر، وهي ميتافيزيقا الظاهر التي تدور في دائرة فحسب، وأخيرا ميتافيزيقا العودة الأبدية للشيء ذاته (والتي يسميها نيتشه العودة غير المتوقعة). وعلى العكس فكون الميتافيزيقا لدى فريدرش إنجلز لا توضع ابتداء معادلا للأخرية، وإنما معادلا للثبات ومن ثم فهي مرفوضة، فهذا يدل على استخدام ملفت للمصطلحات ليس مفهوما مطلقا من جانب الطبقة البورجوازية. فحيث تكون الجدلية فلا وجود للميتافيزيقا داخل الاستخدام اللغوي المعتاد مع الأسف داخل الماركسية، لا عند هيراقليط ولا أفلاطون ولا حتى عند بومه أو «النبض الديالكتيكي / الجدلي للحياة» كما قال هيجل. على العكس من ذلك تصف الماركسية الماديين الذين ينبذون الأخرية حقا من دعاة التثوير الفرنسي - فهي تصفهم بعكس تلك الصفات طالما وعندما يظلون داخل الصورة الكونية الساكنة، وهي بالمناسبة صورة تشبه إلى حد بعيد المفهوم الآلي المتحجر عن الكون في الماركسية ذاتها. وعلى ذات الشاكلة التي لا يوضع فيها النيذ الجديد في القرب القديمة فلم تتم الطوباوية الجدلية المجسدة ولا «الأساس» المحتمل للجديد فيها داخل ما عرف حتى حينه من ميتافيزيقا، لم تتم هذه المدينة الفاضلة إلى عقل ما يعرف بإعادة الارتباط المسمى الدين «ري-

ليجيو»، وهو بالتأكيد عقل من نوع خاص. فالماركسية تتضمن - بصفتها فقرة غير مباشرة من مملكة الضرورة إلى مملكة الحرية - الميراث المدمر تماما وغير الساكن تماما والذي يتضمنه الكتاب المقدس ذاته ولكنه كان مختفيا طويلا جدا بداخله، ولا يسلك مطلقا بصفته «إعادة ارتباط». بل إنه ميراث يسلك كما في سفر الخروج من السكون كاحتجاج واضح وكنموذج أول لما نسميه - مملكة الحرية. إنه إلغاء لكل ما هو علوي لا يظهر فيه الإنسان، إنه محاولة للتسامي مرتبطة بالتمرد أو محاولة للتمرد مرتبطة بالتسامي دون بلوغ التسامي ذاته. هكذا يمكن قراءة الكتاب المقدس في النهاية بعيون البيان الشيوعي. وبهذا فقط يمكن أن يكون له تأثير لا يرى في الملح الماركسي فسادا وبهذا أيضا يمكن أن يفهم ما تتضمنه الماركسية عبر ذلك الغيب الميتافيزيقي الذي لا يجعل هذا الملح ذاته فاسدا.

١٨ - نقد الكتاب المقدس كمؤشر: الخط الأحمر ونزع الشيوعية في النص المقموع

ليس هناك ما قد يخلو من سوء أو لا يقبل التعديل. فالمشروع الأدبي على الأقل لا يبقى حين نرقبه كما كان أول العهد به. وربما يختلف هنا أيضا ذلك المتعثر في أدائه عن الحاذق فيه، فالحاذق يعرف أين يضرب فرشاته كأنه يطلي عامودا للصق الصور. ومن الممكن بالتأكيد أن ينتج عن ذلك العديد من المواضيع التي تصبح أسوأ مما كانت عليه أو ينتج لدى المستكثر إفراط في التحسين، عندئذ يكون رفع اليد عن اللوحة نصيحة رومانية. غير أن مواصلة الطلاء والإضافة لن يؤدي غالبا إلى طمس ما وإنما سيؤدي على العكس من ذلك دائما إلى البيان والوضوح. ثم ينشأ في النهاية الحق في إصدار ما يسمى طبعة نهائية بآخر اللمسات، وهو ما درجت عليه الأعمال الكبرى. ولكن تبقى هنا بسبب هذا النوع من المراجعات - الصياغات الأولى لتلك النصوص ماثلة، ويطلق عليها صياغات سابقة. ثم تكون هناك إمكانية للمقارنة بين تلك الصيغ، إذا كان لذلك جدوى، وقليل من الكتاب من يجفل من

تلك المقارنة. عندئذ تحديدا وكما يحدث غالبا مع الأشياء الصحيحة نكتشف أن تعديل النص تضمن حسناته السابقة وزادها حسنا ووضوحا وليس العكس على الإطلاق. كل ذلك يجب أن نستهل به هنا حتى نرى القدر الذي يميز النص المعدل من النص المشوه. وللإيضاح فإن ذلك في المقابل يختلف تماما عن الحال حين يصل آخرون، من المتأخرين، إلى أشياء لا تتناسب مع النص عبر المؤلف ذاته. فربما لم يسمع أحد منه هذه الأشياء شفاهة بل قد تكون آثاره ومخلفاته الكتابية التي لم تنشر في حياته انتهكت أو زورت. ومثل هذه النصوص غير الآمنة ترد كلما بدت أوثق وأشد تأثيرا. ومن ثم ينبغي إزاء ذلك أن ينقب الإنسان حينها عن النعمة الأخرى ليستخرجها من مخبئها ويسمعها.

إن النص الذي سبق وروده عن طريق الشفاهة فحسب يبقى في الأغلب أفضل تماسكا. فقد جاء عن طريق تقليدي، وهو معتاد في غالب الأمر لسامعيه، ومن ثم لا بد أنه محتفظ بكلماته الأولى. ولكنه عند الإعادة، ونعني إعادة النسخ، وبالذات عند وضع بعض مقاطع منه لاحقا إلى جوار أخرى، عندها تتغير هذه الأمانة معه. فيظهر من ثم نص فاسد لا يعطي دلالة أبدا ويتناقض في الجملة التالية أو في الصفحة التالية مع ذاته. إلا أنه قد يحدث أيضا ألا يعبر النص عندئذ عن هراء صراح وإنما يستشف منه معنى ما، قد يكون معنى بسيطا، لكنه لم يتغن به سامعو النص في مهده الأول؛ وهكذا يصبح من العسير تماما تحديد ما هو فاسد في النص. وغالبا ما تكون الصدفة هنا هي المسؤولة عن مثل هذه البقع الفاسدة، سواء كانت ناشئة عن غفلة الناسخ أو إهماله أو كانت ناشئة عن القفز خطأ على مواضع ناقصة في النص الأصلي عند تنقيحه قبل نشره، أو سواء جرت محاولة غير موفقة لربط بعض متفرقاته ببعض. فكل ذلك يدخل ضمن الخطأ البشري، والبشري جدا، وليس آخر

نماذج ذلك إليزابيث فورستر نيتشه.^(١) أوليس هناك إغراء مع كل نص له أهمية - ربما أكبر مما يدرك ناشره العاجز - في جعله أكثر أهمية مما اعتقد؟ بل أليس هناك إغراء بأن يكون هذا الفعل الذي لا يقوم به العاجز فحسب - اللهم إلا إن أظهر عجزه كقناع - خديعة من شخص متمكن تماما جرى سترها مدة طويلة؟ فالترتيب الرقيق نسبيا لإليزابيث نيتشه وكوسيبيا^(٢) كذلك يتضمن بالتأكيد ليا متعمدا لعنق النص وتشويها له، الأمر الذي ما كان ليتناسب مع الخطة الأخرى وركامها الكثير. فهناك بالتأكيد الإغراء الذي يمثله المجتمع السائد ونكاد نقول التكليف الذي يمثله هذا المجتمع لتصنيف النص وتزيينه، وهو تكليف يحدث مع كثير من الأعمال التي تنشر بعد حياة صاحبها سواء كان مصدرها مشافهات أو شذرات مكتوبة من هنا أو هناك. هذا التكليف لم يكن له أثر بطبيعة الحال في قصص الأخوين (جريم)^(٣)

(١) تيريزا إليزابيث فورستر نيتشه (١٨٤٦-١٩٣٥م) شقيقة الفيلسوف الشهير فريدريش نيتشه صاحب فلسفة القوة والإنسان الخارق. أسست وأدارت أرشيف نيتشه في مدينة فايمار الألمانية بصفتها المسؤولة الوحيدة عن آثار أخيها. أدى ذلك إلى أن أصبحت إليزابيث ضابطة المشهد الخاص بفلسفة نيتشه، هذا العقل الكبير، خلال النصف الأول من القرن العشرين، وكانت وحدها الموجهة لآرائه وأفكاره داخل ألمانيا، رغم أنها لم تكن على الكفاءة المطلوبة لذلك. اشتهرت تحريفاتها لكتابات وآراء نيتشه بعد الحرب العالمية الثانية، واتضح أنها المسؤولة عن تفسير أفكار شقيقها في اتجاهات متطرفة، خاصة في اتجاهات ترتبط بالفكر النازي. ووجهت إليها انتقادات حادة بسبب ذلك، إلا أن فكر نيتشه كما وجهته شقيقته كان جزءا من فكر زمانها شاركها فيه كثير من المفكرين والأدباء الألمان. تزوجت إليزابيث نيتشه عام ١٨٨٠م من برنهارد فورستر وهو محرض مشهور على العداء للسامية على الرغم من رفض شقيقها هذا الارتباط. (المترجم).

(٢) لم أعثر على هذا الاسم وإنما وجدت «كوسيمو» في موسوعة بروكهاوس الألمانية وقالت إنه رسام إيطالي. (المترجم).

(٣) الأخوان يعقوب وفيلهيلم جريم باحثان بارزان في اللغة الألمانية أسسا وصنفا القسم الأكبر من معجم اللغة الألمانية الشامل فصار للألمانية كلسان العرب للعربية الذي صنفه اللغوي المصري الكبير ابن منظور، وصنفا كذلك أفضل مجموعة من القصص التاريخية والأسطورية في اللغة الألمانية ولهما إسهامات هائلة في ضبط قواعد الأدب واللغة الألمانية في العصر الحديث، إضافة إلى الإبداع الرائع في المجال القصصي. (المترجم).

الأسطورية ولا لدى جمع (بيزىستراتوس)^(١) وتدوينه لأناشيد هوميروس والذي كان دافعا لازدهارها. فما الذي كان سيستفيد هذا الشخص أو نظامه من لي عنق النص أو من تحريف مقاطعه الهامة؟ هذا على الرغم من وجود شخصيات مثل تيرسيتيس^(٢) الذي صورته الإلياذة كثير الكلام قبيح المنظر شديد اللمز، لأنه كان كثيرا ما يجد ما يلومه في الأمراء وكان معارضا للحرب. على الجانب الآخر يبدو الجانب الأسطوري في الأوديسا المدونة أمرا غير قابل للفهم بعد ومتداخلا بما فيه الكفاية؛ كما نرى مثلا في حورية كاليبسو «المخفية» التي تمثل ربة للموت، لكنها تبشر بالشباب الدائم. إن سلسلة الأناشيد في ملاحم هوميروس، خاصة ما يربط الأحداث فيها، تثير الشك إلى حد كبير وتبدو مغطاة برتوش عديدة موهمة، الأمر الذي أدى إلى نشأة نقد هوميروس على يد الناقد واللغوي الألماني فريدريش فولف عام ١٧٩٥م. وما الذي ينبغي أن يقال «لمقلدي هوميروس» هؤلاء؟ ألم يلاحظوا الاضطراب الناشئ في تسلسل فصول الكتب، بل الاضطراب الموضوعي في العديد من تنقيحات مراجع الفلسفة الكبرى كما نرى في كتاب أرسطو «الميتافيزيقا»؟ ومع ذلك فهناك تنقيحات أشد سوءا في آثار كل من هوميروس وأرسطو ربما تتضمن ما يكفي من أخطاء تحتاج إلى تنقيحات أخرى بالتأكيد، وهي أخطاء ارتكبها مهممل أو موظف على درجة متواضعة أو معلم معاون كما نتصوره في شخصية فاجنر

(١) بيزىستراتوس حاكم شعبي لأثينا استغل قدرات شعبه لبناء مجده المتمثل في المعابد والمنشآت، ورغم ذلك اتسم بالعدل كما تقول المصادر التي تفيد بأن أهل أثينا أطلقوا على عهده العصر الذهبي، تولى بيزىستراتوس السلطة في أثينا عام ٥٦٠ ق.م. وسافر إلى مدينة مقدونيا المجاورة وحقق ثروة من عمليات التعدين. استولت أسرة الكميوند على المدينة منه وحكمتها عام ٥٥٦ ق.م. إلا أن بيزىستراتوس كون جيشا من المرتزقة واسترد المدينة منهم عام ٥٤٦ ق.م. وحكمها ثانية حتى وفاته. كان له دور بارز في تشجيع المؤلفين والأدباء، وهو أول من جمع أشعار هوميروس. (المترجم).

(٢) ترسيتيس بطل أسطوري يوناني شارك وفقا لإلياذة هوميروس في حرب طروادة وصوره هوميروس بالغ القبح ينفر منه الأبطال ويحتقرونه، وهو استثناء بين جميع أبطال هوميروس. (المترجم).

عند جوته وهي ليست من أخطاء مفيستو.^(١) ولكن المفاجأة في الأمر تتمثل في قلة تعرض نقد النصوص لسؤال شيشرون المعروف «عن المستفيد» من هذا التحريف وكيف لم يؤد أشهر ما عرفه البشر عن نقد النصوص، وهو نقد الكتاب المقدس، إلى الحث على التدبر في هذا الأمر. هذا برغم ظهور معضلات في الكتاب المقدس على وجه الخصوص، وهي الإضافات التي أضافها البعض إلى نصه، ولا ترجع فقط إلى إهمال الناسخ، ولا يمكن نسبتها بالتأكيد إلى الموظف متواضع الدرجة. وقد أدى هذا إلى إيجاد نقد للكتاب المقدس - وهو أشهر لون من ألوان النقد اللغوي - له ارتباط شديد به ومتضمن لقدر كبير من التوتر في مادته. وهذا ما يجعل هذا النقد في الوقت ذاته محتاجا بصفة دائمة إلى التوسع في الكشف عن مواضع في النص المتاح تبدو أكثر غرابة أو أكثر عنادا. وهنا لا يستطيع المرء إزالة كل ما يقرأه على الطاولة ولا أن يداري عليه قبل القيام بالتنقيحات الكبرى.

إن ملاحظة هذه الملامح الخفية تتأتى كلما تعرض المرء لتفسيرها، فالنصوص التي لم تتعرض للترفيف لم تكن متاحة للحاخامات منذ عهود طويلة، بعد أن استقر الكتاب المقدس على حاله المعروف. فأقدم مخطوطة لن يصل تاريخها بحال إلى ما وراء

(١) إشارة إلى شخصيتين هامتين في رائعة جوته «فاوست»، أولاهما فاجنر صديق فاوست، ويمثل فاجنر أنصاف المتعلمين، فهو معلم مهني يشعر بالسعادة لتحصيله شيئا من العلم الذي يزيد بعضا ما عن معارف العوام، ويعتبر نفسه بهذا من أهل العلم، ويتضح جهله حين يقارن بالشخصية الرئيسية للعمل وبطله فاوست الذي حصل الكثير من العلوم وحصل من العلم ما يربو على آلاف الأضعاف من علم فاجنر، لكنه يعتبر نفسه مع ذلك جاهلا ويظل مؤرقا لعدم علمه بقوانين الأشياء وهذا سر مأساته، أما مفيستو فهو يمثل الشيطان أو إبليس وقد صور جوته طريقته في الإغواء والاستدراج بصورة باهرة. وجملة بلوخ هنا تشير إلى أن أنصاف المتعلمين أحيانا يضررون أكثر مما يضر الشيطان ذاته. (المترجم).

القرن السادس الميلادي، ولا يرجع تاريخ لفائف قمران^(١) التي عثر الآثريون عليها إلى القرن الأول قبل الميلاد. وهذه الآثار لم تقدم فيما يتعلق بالتفسيرات الأخرى ما يمكن تسميته بمفاجآت، حيث أنها متناسقة مع الصيغة الرسمية للكتاب المقدس منذ زمن عزرا ونحميا^(٢) بصورة رئيسية. بل إنها قد نشأت هي ذاتها أيضا بعد قرون طويلة من تحرير عزرا للنسخة الرسمية للتوراة أي أنها لا يمكن أن تتضمن مصادر غير متوافقة مع النص الذي كان قد أصبح رسميا قبل وقت طويل من تاريخ كتابتها. على العكس من ذلك يبدو زمن عزرا ونحميا خاصة، وبصفة أخص زمن عزرا، الذي عاد إلى أرض إسرائيل من الهجرة الفارسية/ الأسر البابلي/ عام ٤٥٠ ق. م. بصفته «القائد الديني لأورشليم». ثم إن هناك مصادر قبل هذه النصوص القانونية كانت بحالة طيبة وتتحدث عن ما يسمى الأسر البابلي، غير أن الكاهن عزرا فصل بصورة ثيوقراطية «كتاب الشريعة» القديم الذي كان قائما منذ عهد موسى، وإذن فقد كان لديه «مختبر لتجاربه» وهو في طريقه إلى أورشليم. ثم حدث

(١) لفائف قمران أو مخطوطات البحر الأحمر هي مجموعة مخطوطات كتبت على جلد الماعز بعضها مما أطلق عليه فيما بعد الكتاب المقدس وبعضها مخطوطات لنصوص لم تكن تعرف من قبل وكانت مفقودة، وقد عثر عليها راعيان من البدو بين عامي ١٩٤٧ و ١٩٥٦م داخل ١١ كهفا في قرب خربة قمران شمال البحر الميت. أثارت هذه المخطوطات اهتمام الباحثين المختصين بدراسة نص العهد القديم (أسفار موسى الخمسة) لاحتواء هذه اللفائف على أقدم النصوص علاقة بها إلا أنها لا تحتوي شيئا من سفر إستير فقط، كما أنها تحتوي على نصوص عن نبوات إشعياء وغيره ويرجع تاريخ كتابتها فيما يرجح الباحثون إلى ما بين القرن الثاني قبل الميلاد والقرن الأول ق. م. وتتبع هذه اللفائف طائفة يهودية ربما كانت طائفة الأسينون التي انعزلت عن بقية المدن اليهودية. ويقال إن بعض البدو عثر عليها في كهف داخل جرار فخارية، أثناء بحثهم عن ماعز ضلت، فباعوا هذه اللفائف لاثنتين من الباعة السريان حملها لمطرانهم، وقد بقيت هذه المخطوطات في القدس الشرقية حيث عهدهت المملكة الأردنية إلى عدد من الباحثين الأجانب لدراساتها في ذلك الوقت. وبعد حرب حزيران/ يونيو ١٩٦٧م استولت السلطات الإسرائيلية عليها وبادرت بتصوير اللفائف ومنها عشر يصل طول كل قطعة منها إلى عشرة أمتار بالإضافة إلى عشرين ألف قطعة أخرى تحتاج إلى خبراء لضمها بعضها إلى بعض لتكتمل نصوصها المكتوبة بالعبرية والآرامية، وقد اضطلع بعض العلماء بذلك، لكنه لم يكتمل حتى الآن وتثور الريبة حول عدم إكمال هذا العمل البحثي الهام. (المترجم)

(٢) عزرا هو كاهن يقول الكتاب المقدس إنه من نسل هارون عاش بعد الهجرة البابلية إلى أرض فارس ويقال إنه هو الذي استعاد نص التوراة من حافظته بعد أن أبادها نبوخذنصر وأسر اليهود في بابل، ويعني اسم عزرا عون الرب أو مساعدة الإله. وقد يبين سفر عزرا في العهد القديم أعمال هذا الكاهن ومجهوداته، أما نحميا فهو زعيم عبراني عاش في القرن الخامس قبل الميلاد وينسب إليه سفر نحميا. ولد نحميا ببابل في العراق وتوفي عام ٤١٣ ق. م. وقام مؤلف مجهول بعد ذلك بكتابة السفر الذي يحمل اسمه وهو يبرز أعماله وإنجازاته ويرجح أن هذا السفر كتب بين عامي ٣٥٠ و ٣٠٠ ق. م. (المترجم).

بعد ذلك «أن أحضر معه كتاب شريعة موسى الذي آتاه الرب إسرائيل وقدمه أمام الشعب.» (انظر سفر نحميا إصحاح ٨ عبارة ١). وهذا ما أدى في الدولة الدينية التي تأسست على اليهودية إلى عدم احتواء العهد القديم بعد تنقيحه وما يحتويه من «سعادة بالشرية» إلا على جزء يسير من الأدب اليهودي الإسرائيلي الذي كان ما يزال يعيش خارج نطاق التوراة الرسمية. وكان هذا الأدب يعرض وجودا ثريا الجوانب، إلا أنه كان وجودا في طريقة إلى الذبول، كما أنه لم يكن متوافقا مع الفكر التوراتي (كما نراه في أقاصيص الهاجادا الشعبية)^(١)؛ وكان هذا غالبا ما يعرض جنبا إلى جنب مع الشريعة وأنبياء الكهنوت الهائنين بالطمأنينة. ويتميز اتجاه القائد الديني عزرا صاحب التأثير الممتد بأن كهانه كانوا متأرجحين دائما في اعتبار سفر مثل أيوب وقصة كوهيليت^(٢) والنشيد الأعلى من «الكتاب المقدس»، أم أن الكتاب «لوثوا أيديهم» بها بعد أن أصبحت لغة المدرسة أيضا تسير وفق طقوس الدين. وأدى ذلك

(١) الهاجادا جزء من التلمود، وتعتبر تفسيرا للعهد القديم، يكمل ما فيه من نقص. وقد أضافت نصوص الهاجادا أساطير جديدة غير مذكورة في النصوص الشرعية للكتاب المقدس، بأسلوب وعظي أخلاقي، وأحيانا تكون أساطير الهاجادا وثيقة الصلة والتشابه أو حتى التطابق مع الكتب غير الشرعية / أي غير المعتمدة المعروفة باسم «الأبوكريفا» التي تعرف أيضا بالكتب المخفية، ومن تلك القصص قصة أخنوخ وحياة آدم، وموت موسى. وتأتي كلمة هاجادا أو هاجادة من الآرامية أجادة وتعني في الأصل الإخبار، أو الحديث، وتعني تحديدا المبالغة والتوسع في التفسير لفقرة أو أخرى من الكتاب المقدس، وإنشاء معتقدات وتصورات جديدة قائمة على تلك التفسيرات المغلوطة التي تحمل النص غالبا ما لا يحتمل. والهاجادا هي نصوص قصصية من أهم مكونات التراث اليهودي، ويقرأها اليهود في بداية عيد الفصح، وكلمة هاجادا إجمالا تعني السرد أو الرواية. (المترجم).

(٢) كوهيليت شخصية تأتي باسم إكليسياسستيس في الترجمة اليونانية واللاتينية للعهد القديم. وذكره لوثر في ترجمته أنه الواعظ سليمان. وهو أبو الحكمة عند العبرانيين. وتقول المصادر الألمانية إن سفر سليمان كتب في القرن الثالث قبل الميلاد، وأن له علاقة بأدب الحكمة الشرقي، ويتكون من سبع مجموعات من الحكمة، يظهر منها تصور مراتب عن العالم لكنه متسم بالحكمة العملية في الحياة ومن بين حكمه المشهورة مقولة «لا جديد تحت الشمس» لكن نبرته أميل إلى التشاؤم. ويسمى في الترجمة العربية سفر الجامعة ويبدأ كالتالي: كلام الجامعة بن داود الملك في اورشليم: باطل الأباطيل، قال الجامعة: باطل الأباطيل الكل باطل. ما الفائدة للإنسان من كل تعب الذي يتعبه تحت الشمس؟ دور يمضي ودور يجيء والأرض قائمة إلى الأبد. والشمس تشرق والشمس تغرب وتسرع إلى موضعها حيث تشرق. الريح تذهب إلى الجنوب وتدور إلى الشمال. تذهب دائرة دورانا. وإلى مداراتها ترجع الريح. كل الأنهار تجري إلى البحر والبحر ليس بملآن إلى المكان الذي جرت منه الأنهار إلى هناك تذهب راجعة. كل الكلام يقصر. لا يستطيع الإنسان أن يخبر بالكل. العين لا تشبع من النظر والأذن لا تمتلئ من السمع. ما كان فهو ما يكون، والذي صنع فهو الذي يصنع، فليس تحت الشمس جديد. إن وجد شيء يقال عنه: «أنظر. هذا جديد!» فهو منذ زمان كان في الدهور قبلنا. ليس ذكر للأولين. والآخرين أيضا الذين سيكونون، لا يكون لهم ذكر عند الذين يكونون بعدهم.» وقد نقلنا هذا النص لكثرة استشهاد بلوخ به في مضمون كلامه اليائس نوعا ما. (المترجم)

منطقيا إلى زيادة أهمية عزرا للعهد القديم الذي تم تشكيله على هيئته المعهودة والتي أبرزها حاخامات الأرثوذكس اليهود على الرغم من جميع الأسلاف الذين كانوا قبله منذ المملكة اليهودية القديمة وسعادتها بشريعة من دون أنبياء، بل وعلى عكس ما يقوله الأنبياء. لأن المحاولة جرت في الواقع منذ عزرا ونحميا بصورة نهائية لوضع نص الكتاب المقدس وفقا لعامل ثيوقراطي مشترك يتعارض مع الخروج النبوي من مملكة فرعون حتى وفق تصور يهوه. وهنا تحتفي نهائيا من النص الرسمي أية زجاجة غضب من بني إسرائيل. وأضيفت تعديلات خفية في مقابل ذلك راحت تعلي من قيمة العبادة والتكفير عن الذنب والتصعيد الهائل للسمو الإلهي من قبل أكثر الخلق استعبادا. وبسبب هذا التنقيح وتنقيح التنقيح نعتبر الكتاب المقدس مطلقا مناسبة ومادة لنقد استكشافي حقيقي. أي لنقد يتضمن أخيرا طرح سؤال شيشرون «عن المستفيد» من هذا التزييف الإيماني أو الأقل إيمانا الذي تعرضت له بعض مقاطع الكتاب التي تعمل بالتأكيد على تقويض بنائه وتخريبه. سيكشف هذا عن عملية تزييف للنص بدلا من الزعم بفساد مواضع في أصوله أو سيكشف باختصار عن تحريره وفقا لردود الأفعال. غير أن المواضع غير التامة تظهر خاصة في العهد القديم ذلك الكتاب المكتظ بالقصص والتاريخ والمملغم لدرجة جعلته في أقصى درجات التوتر بين مكوناته.

ما يدخل البنية القائمة كحلقة جديدة يظل يدار فيها حتى يصبح جزءا منها. وهذا ما نراه في العهد الجديد الذي لا يتحدث حرفيا عن حياة يسوع، وإنما عن مواعظ هذه الحياة غالبا. وجاء نقد العهد الجديد متأخرا وهو نقد لا يتعلق بالشريعة المتضمنة فيه، بل بما أدخله فيه بولس من بعد عن عقيدة التضحية بالصلب وتأثير تنقيحاتها على صورة يسوع. وهنا تعلم الباحثون ثانياة وإن كان بصورة مختلفة تماما كيفية التأقلم، حتى مع صبر الصليب (وبالمناسبة فهو مصطلح لم يأت على لسان يسوع قط، كما أن بولس لم يسمع يسوع الحي يوما ولا رآه). وصحيح أن مؤلف إنجيل مرقس تمكن من جمع عدد من أقوال يسوع كانت قد درست، إلا

أنها تعرضت للتخفيف ولي العنق إلى حد كبير في الأناجيل الأربعة وذلك لصالح معنى البشارة ولصالح حياة الجماعة التي تعين تأسيسها. وبعض المقاطع توضح هذا بجلء ، كما نرى في الفرق الكبير بين عبارة «تعميد في موت يسوع» وبين قوله الأقل صبرا في لوقا ١٢/٤٩ حيث يقول: «جئت لألقي نارا على الأرض فماذا أريد لو اضطربت»؟ وهكذا فليس لنقد الأناجيل علاقة بالتقنين القديم الذي وضعه عزرا، بل بتأثير عقيدة التضحية / أي الإيمان بالصلب التي صاغها بولس، وقد تم ذلك أيضا وفق الترتيب الزمني المتسلسل، فخطابات بولس كتبت عام ٥٠ للميلاد، بينما كتبت الأناجيل الثلاثة الأولى بعد ذلك في عام ٧٠ للميلاد، في الوقت الذي لم ينشأ فيه آخر الأناجيل الأربعة وهو إنجيل يوحنا قبل العام مائة للميلاد. ولم يتخذ قرار نهائي بشأن المصادر التي يؤخذ منها محتوى العهد الجديد اليوم وهيكلته الرئيسة - والتي صارت ذاتها فيما بعد مصدرا نهائيا - إلا خلال المجمع الكنسي الذي عقد عام ٣٨١ / ٣٨٢ تحت إشراف البابا داماسيوس، وبقيت رؤية يوحنا فيما يبدو شيئا نادرا تقريبا كأنها وحدها ما يصور نهاية الزمان. ومع ذلك تعلق - وما يزال - النقد المؤثر للكتاب المقدس منذ عام ١١٠٠ إلى اليوم بل ومن قبل هذا التاريخ - بالعهد القديم فقط، أما نقد الأناجيل فبدأ بعد ذلك بزمان طويل. وذلك بسبب اللبنة الخاصة لانطلاقة والإضافات الكنسية الخاصة له وما قامت به الكنيسة أيضا من تغيير هيكله وتلفيقه أحيانا، فلم تترك كل شيء على هيئة جامدة، وإنما طرحت كل شيء على مائدة البحث الممتدة. في المقابل ظلت الدراسات اللغوية الأدبية (الفيلولوجية) للعهد القديم نقدية بحق ومجافية لأية ترتيبات (ولم تكن وحدها كذلك) ابتداء من نص سفر التكوين وحتى سفر أيوب بما فيه من شعلة بروميثيوس وسفر النبي إشعياء الذي كان يعارض مقولة «انظر! كان كل شيء جميلا!» وأخبر بخلق سماء جديدة وأرض جديدة حتى لا يتذكر أحد شيئا عن الغابرين. هنا لا تقتصر الاختلافات على اللغة فحسب وليست الفوارق قاصرة على الاضطراب الزمني، ولا على الأخبار المتشابهة التي لا تتطابق مضامينها ولا على التناقضات الموضوعية التي لا يمكن ضبطها، وإنما هناك دس وتحريف

على أقصى درجة وإضافة لعناصر من تراث المصريين على خلاف سفر الخروج. كان يتعين على نقد الكتاب المقدس تحديداً أن يرحب بهذه الأمور خاصة، منتبهاً إلى المهمة الاجتماعية للتنقيح التي لم تنجز بصورة صحيحة ولو مرة واحدة، والتي أتاحت له لأول مرة هذه الأنواع من النصوص ليحوز الاعتبار البحثي، وهي أنواع لم يكن أمثال توماس مونترس لينفعلوا لها. إن الغرض من هذا الاستكشاف يجب أن يكون هو التوصل إلى أقصى درجات الإيجابية، المتمثلة في تأمل ما وضعه عزرا، وتميز «العنصر الشعبي» المطمور في الكتاب المقدس وإنقاذه من الضياع. وبالتأكيد لم يطمح هذا العنصر إلا جزئياً، وإلا لكان أثر الكتاب المقدس كأثر أي كتاب ديني آخر للعلية والمستبدين المتألهين، بدلاً من أن يتمكن وهو في منعة من التحريف من تقديم أكثر الكتب الدينية ثورة على الإطلاق، وذلك بفضل فرضياته المتناقضة دائماً على نطاق واسع كما نرى في التناقض بين مسميات ابن الإنسان - أرض مصر. إن نقد النصوص الذي يتناول مثل هذه الأمور لا يمكن أن يكون محايداً على الإطلاق كما هو الحال مثلاً في نقد هوميروس لأنه يعطي البحث اللغوي هدفاً. فلا أحد يستمع كلمة الحق إلا من كان حراً في تعلمه.

جرت العادة أن يتوصل المرء لأدلة الأشياء الصغيرة أولاً. فإذا توصل إليها فإنه يستثار إلى دائرة انتباه أوسع يأتي منها النقد الأكبر، والأكثر إصابة بالذهول. وكان أول ما لفت انتباه هذا النقد التناقضات في الترتيب الزمني، بما فيها تلك التناقضات الموضوعية البسيطة. ومثال ذلك ما ذكره الكتاب المقدس عن الفترة التي استغرقها طوفان نوح فقال مرة أنها ٥٤٠ يوماً ومرة أخرى أنها ١٥٠ يوماً، أو ما ذكره عن إبراهيم الذي ذكر أمام الرب أنه أكبر سناً من أن ينجب، ثم يقول إنه تزوج بعد موت سارة ثانية وأنجب العديد من الذرية. وثمة آباء قدماء تحكي عنهم أسطورة بدوية موعلة في القدم وهم يتحدثون بلغة اليهود الأوفياء للشريعة بعد الهجرة البابلية، بينما نجد إخوة يوسف على العكس من ذلك لا يعلمون شيئاً عن سنن الطعام. وهناك الكثير من التناقضات الأخرى المقدسة يجب على نقد الكتاب

المقدس أن يسبر غورها. ومن المثير للغرابة أن نجد البدايات الخجولة لهذا النقد بين مفسري الحاخامات في العصور الوسطى، كما نراها عند عزرا آخر هو ابن عزرا الذي عاش في منتصف القرن الثاني عشر للميلاد، حيث علق بلا جدوى على مواضع فاضحة في الكتاب الخامس من كتب موسى / سفر التثنية وما جاء في مطلع متناقضا مع الإصحاح الثالث منه عبارة ٨ والرابع منه عبارات من ٤١ إلى ٤٩، حيث تصور موسى الذي كان لم يدخل كنعان بعد «وهو يتحدث على الناحية الأخرى من نهر الأردن» ويفسر الشرائع ويغزو البلدان.^(١) وهنا يلاحظ ابن عزرا أن موسى حين كان يتذكر ذلك ويدونه كان الكنعانيون على الجهة الأخرى من الأردن، ويواصل الحديث قائلا: «هاهنا يكمن السر؛ وليصمت من يفهم». أما حين تحرر نقد الكتاب المقدس في النهاية فقد صار هذا النقد أحد النماذج الأشد إثارة لحدة النظر البشرية وهكذا فليس بلا سبب أن يكون أول من دشنه الفيلسوف

(١) قارن ماجاء في مطلع سفر التثنية حيث قال: «هذا هو الكلام الذي كلم به موسى جميع إسرائيل، في عبر الأردن، في البرية في العربة قبالة سوف بين فازان وتوفل ولابان وحضيروت وذي ذهب. أحد عشر يوما من حوريب على طريق جبل سيعر إلى قادش برنيع. ففي السنة الأربعين في الشهر الحادي عشر في الأول من الشهر كلم موسى بني إسرائيل حسب كل ما أوصاه الرب إليهم. بعد ما ضرب سيحون ملك الأموريين الساكن في حشبون وعوج ملك باشان الساكن في عشتاروت في إذرعى في عبر الأردن في أرض موآب.» (سفر التثنية ١ العبارات من ٥-١) في حين يقول في نفس السفر الإصحاح الثالث ٨: «وأخذنا في ذلك الوقت من يد ملكي الأموريين الأرض التي في عبر الأردن من وادي أرنون إلى جبل حرمون». كما جاء في العبارات ٤١ - ٤٩ من الإصحاح الرابع في سفر التثنية: «حينئذ أفرز موسى ثلاث مدن في عبر الأردن نحو شروق الشمس لكي يهرب إليها القاتل الذي يقتل صاحبه بغير علم، وهو غير مبغض له منذ أمس وما قبله. يهرب إلى إحدى تلك المدن فيحيا. باصر في البرية في أرض السهل للأروبيين، وراموت في جلعاد للمجادين، وجولان في باشان للمنسيين. - وهذه هي الشريعة التي وضعها موسى أمام بني إسرائيل. هذه هي الشهادات والفرائض والأحكام التي كلم بها موسى بني إسرائيل عند خروجهم من مصر في عبر الأردن في الجواء مقابل بيت فغور، وهي أرض سيحون ملك الأموريين الذي كان ساكنا في حشبون الذي ضربه موسى وبني إسرائيل عند خروجهم من مصر. وامتلكوا أرضه وأرض عوج ملك باشان، ملكي الأموريين اللذين في عبر الأردن نحو شروق الشمس. ومن عروعر التي على حافة وادي أرنون إلى جبل سيثون الذي هو حرمون، وكل العربة في عبر الأردن نحو الشروق إلى بحر العربة تحت سفوح الفسجة». فكيف تسنى لموسى فعل كل ذلك في حين لم يكن دخل كنعان بعد. وغير ذلك من التناقضات التي كشفها هذا الباحث في وقت مبكر لكنها لم تجد آذانا صاغية. وليصمت من يفهم كما قال ابن عزرا إذن. (المترجم).

سبينوزا.^(١) فلاستقلال التام لعقل سبينوزا لا يتضح بشجاعة كما يتضح في هذا المجال الذي كسر أكثر تقاليد الخطأ رسوخا. ويتوصل سبينوزا في كتابه «رسالة في اللاهوت والسياسة» - في فصوله الأخيرة من السابع إلى العاشر - إلى أن هناك مصادر عديدة مختلفة ومتناقضة لتحرير عزرا للكتاب المقدس بداية من سفر التكوين إلى سفر الملوك الثاني. ويذكر الكتاب المقدس ذاته مصدرين مفقودين لهذا التحرير للنص يتمثلان في «سفر حروب يهوه» (ويشير إليه الكتاب الرابع من كتب موسى / سفر العدد، الإصحاح ٢١ العبارة ١٤)^(٢) وكذلك «سفر الصالحين» (ويشير إليه يشوع في ١٠ / ١٣)^(٣) وصاموئيل الثاني في ١ / ١٨^(٤) وقد ألف الأخير عام ١٠٠٠

(١) باروخ سبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧م) هو أهم فلاسفة الهولنديين ومن أهم فلاسفة الغرب في القرن السابع عشر، كان من أسرة برتغالية الانتواء ومن أصول يهودية من طائفة المارينييين الأرثوذكس المتشددين، لكنه كان متحرر العقل رافضا للتقليد وكتب تعليقات على التلمود أدت عام ١٦٥٦م إلى نبذه بين أهله وبين الجالية اليهودية في أمستردام، حيث ادعى أن الله يكمن في الطبيعة والكون واعتبر النصوص الدينية شيئا من المجاز والتشبيه وأن ما فيها ليس حقيقة وإنما مقصدها هو تعريف الناس بطبيعة الله، وتعرض لمحاولة اغتيال بسبب آرائه. يعتبر كتابه «رسالة في اللاهوت والأخلاق» الذي نشر عام ١٦٧٠م تعبيرا عن رغبته في تحرير العقل البشري في التعامل مع الكتاب المقدس وتفسيره بصورة متحرره، ويعد كتابه «الأخلاق» من الكتب الهامة في الفلسفة الغربية. ويعد نشره بعد موته دلالة على تعرضه لضغوط كثيرة أثناء حياته جراء أفكاره الصادمة للرأي العام المتدين حينذاك، وقد عارض في هذا الكتاب ثنائية الروح والجسد لديكارط واعتبر الكيان البشري شيئا واحدا. زاره الفيلسوف الألماني لايبنتس في هولندا عام ١٦٧٦م، ويبدو أنه تأثر في أعماله بأفكار الحلاج وابن عربي، قطبي التصوف الجامح في التراث الإسلامي. (المترجم).

(٢) حيث جاء في سفر العدد: «لذلك يقال في كتاب «حروب الرب»: «واهب في سوقة وأوجية أرنون ومصب الأودية الذي مال إلى مسكن عار، واستند إلى تخم موآب». فما كتاب حروب الرب هذا؟ وما موقعه من الكتب الأخرى؟ ولماذا لم يرد معها في طبعات الكتاب المقدس؟ (المترجم).

(٣) جاء في يشوع الإصحاح العاشر ١٢/١٣: «حينئذ كلم يشوع الرب، يوم أسلم الرب الأموريين أمام بني إسرائيل، وقال أمام عيون إسرائيل: «ياشمس دومي على جبعون، ويا قمر على وادي أيلون». فدامت الشمس ووقف القمر حتى انتقم الشعب من أعدائه. أليس هذا مكتوبا في سفر ياشر؟ فوقفت الشمس في كبد السماء ولم تعجل للغروب نحو يوم كامل». فما هو أيضا سفر ياشر الذي قال عنه بلوخ إنه سفر الرجل الصالح؟ (المترجم).

(٤) جاء في صاموئيل الثاني ١/١٨: «وقال أن يتعلم بنو يهوذا «نشيد القوس». هو ذا ذلك مكتوب في سفر ياشر: «الظبي يا إسرائيل مقتول على شواخك». كيف سقط الجبارة». مرة أخرى يتحدث هنا عن سفر ياشر وفق الترجمة العربية أو سفر المستقيمين Rechtschaffenen كما قال بلوخ أو أهل الصدق Redlichen كما ترجمها لوثر. فأين يا ترى هذا السفر على اختلاف التسميات؟ أليس ذلك دليلا على صدق القرآن فيما قال، وهو الغني عن الدليل، عن تحريف أهل الكتاب لكتبهم؟ (المترجم).

[ق. م.]^(١) زمن الملك سليمان. وبدأ أول تشريح للنص مع اكتشاف الطبيب الفرنسي جين أستروك الذي قال إن كتب موسى الخمسة / التوراة / يمكن أن يفرق فيها بين كاتبين مختلفين. وقد ساهما أستروك وفقاً للاختيار الذي ارتضاه كل منهما عن مسمى الرب: فأحدهما سماه اليهودي والثاني الإلهي. وظلت هذه التسمية علامة عليهما منذ ذلك الوقت. وقد ظهر عمل أستروك عام ١٧٣٥ م دون اسم مؤلفه في البداية. وهذا المؤسس للنقد اللغوي للكتاب المقدس هو الذي استند إليه سبينوزا في أعماله عندما جعل موسى وليس الكهنوت هو من كتب الكتب الخمسة التي سميت باسمه. غير أن من المهم أيضاً أن يشير عالم لاهوت كاثوليكي يعتبر أقدم ناقد للكتاب المقدس بعد ابن عزرا، وهو الأب ماسيوس في تعليق له على سفر يوشع عام ١٥٧٤ م - يشير إلى الكاهن عزرا وسفره نحemia كآخر كاتب محتمل للعهد القديم وأهم كاتب له على الإطلاق. أما البحث في الأصول الذي قام به أستروك فقد ظل مهماً زمنًا طويلاً، إلا أنه حقق فوزاً في القرن التاسع عشر: فنسخ على منواله فيلهاوزن الوريث غير المريح للكثير من الباحثين السابقين، والذي قدم أكثر التحليلات حدة كما في كتابه (تاريخ إسرائيل، صدر عام ١٨٧٨ م، المجلد الأول)، ثم قدم جونكل أكثر التحليلات نضجاً وأغناها بربط الأحداث (في كتابه سفر التكوين عام ١٩٠١ م). مع العلم بأن فيلهاوزن أضاف معادلته الشخصية كمصدر جديد للخطأ، وهي معادلة ذات طبيعة معادية للسامية. ثم تفتت كل من اليهودي والإلهي إلى العديد من الكتاب والمؤلفين، حتى إن هناك كاتباً غير إسرائيلي من جنوب فلسطين، أطلق على ما كتبه المصدر «كيو» يعتقد أنه تضمن الصرخة الأخيرة، بل إن مما ينسب إليه قصة آدم في الجنة وبناء برج بابل التي يبدو أنها من تأليف الكاتب اليهودي في الأصل. (قارن هنا ما كتبه بفايفر بالإنجليزية: مدخل إلى العهد القديم. صدر عام ١٩٤١ م. ص ١٥٩ وما بعدها). فإذا صرنا النظر عن هذه

(١) هذه التقديرات تختلف من باحث لآخر، ولذا قد يختلف البعض مع بلوخ في هذه التواريخ. فبعد المصادر ترى أن هذا السفر كتب بين القرن التاسع والقرن الثامن قبل الميلاد. كما أن بلوخ لا يذكر في كثير من التواريخ التي يكتبها أنها قبل الميلاد، ويكتفي فقط بذكر رقم العام، ولا أدري لماذا لا يذكر ذلك. (المترجم).

الافتراضات فلن يكون هناك مجال للنقد في أربعة مكونات لتوليفة الكتاب المقدس فضلا عن الأناشيد والأساطير التي يسهل التعرف عليها: المصدر اليهودي والمصدر الإلهوي وسفر التثنية ومصدر القساوسة غير الموثق المعروف باسم «كودكس». وسجل كاتب المصدر اليهودي مرويات شفوية من القرن التاسع للميلاد، أما كاتب المصدر الإلهوي فكتب المرويات الشفهية للقرن الثامن، ويبدو أن الاثنين كانا يعملان لحساب المدارس الدينية / مدارس الأنبياء. أما سفر التثنية (وهو الكتاب الخامس من كتب موسى) ويرجع إلى القرن السابع قبل الميلاد، فظهر فيه علاقات عديدة بسفر إرمياء لكنه يختلف إذا ما قورن بسفر العدد وسفر يوشع اختلافا واضحا في فخامة المرحلة التي يعرضها، وفي الأسلوب الثري بالبلاغة. وأضيف هذا السفر الذي يمثل وثيقة كتبها الكهنة إلى الكتاب المقدس في وقت متأخر (وهذا ما حدث أيضا للكتاب الأول من سفر التكوين أي ما يبدو البداية المباشرة للكتاب المقدس). وكتب هذا السفر عام ٥٠٠ ق. م.^(١) في بابل وأحضره المحرر النهائي للتوراة عزرا معه عند العودة. وفي النهاية يمكن التعرف على بعض الأناشيد القديمة والبقايا المشوهة من الملاحم الأصلية القديمة التي أضيفت للكتاب المقدس، كما نراه في نشيد لملك البدوي القح في سفر التكوين ٢٣/٤. وكما نرى ذلك أيضا في تغني ديورا بالأغنية القديمة عن النصر العظيم (سفر القضاة ٥/٥ عبارة ٢ وما بعدها) وكما في معركة يعقوب مع الرب (سفر التكوين من ٢٤ إلى ٣١)، وكما في الظهور البدائي للرب من الماوراء في سفر الخروج، الإصحاح ٣٣/٢١-٢٣، فكل هذا يبدو أقدم تراثا في نعمته ومضمونه من العشبة (العليقة) المحترقة في سفر الخروج ٣/٢-٦. وفي القرن السابع ق. م. اندمج كل من الأصل اليهودي والإلهوي، وأضيف العديد من الإضافات لمصلحة طبقة الكهنة، كسفر العهد،^(٢) والتثنية بما فيها من قوانين متميزة عن الطعام وشعائر أهل العلم. ويورد سفر الملوك الثاني

(١) كما ذكرنا من قبل فإن التقديرات التاريخية تختلف بشدة من باحث إلى آخر ومن مرجع إلى آخر فتقول بعض المصادر هنا أن كتابة هذا السفر استمرت من القرن الخامس عشر ق. م. إلى القرن الخامس ق. م. (المترجم).

(٢) سفر العهد يختلف في تحديده ولا ندرى ما الذي يقصده به بلوخ من بين تلك البدائل. (المترجم).

(٢٢/ عبارة ٨ و ٢٣/ عبارة ٢ وما يليها) تقريراً عن هذا التحرير، حيث يقول: إن كبير الكهنة هيليكا وجد فيما يزعم كتاب الشرائع في المعبد وأن الملك يوشيا ألزم الشعب بالوثيقة اليهودية الجديدة. أما الطبعة الأخيرة التي سميت نهائية ووضعت الكنيسة رتوشها الأخيرة عليها ودمغت بوصف الطبعة القانونية المعتمدة فقد احتلت مكانتها من خلال الكاهن عزرا بعد عودته من بابل في منتصف القرن الخامس ق. م.: فالكاهن عزرا كما قلنا عن لب المسألة كلها عاد من بابل وييده شريعة الرب (سفر عزرا ٧/ ١٤) وقرأها أمام المجمع الكهنوتي في أورشليم (نحميا ٨/ ١-٨). ومن نافلة القول أن نذكر هنا أن الخط الذي كتب به الكتاب المقدس تبدل في ذلك الوقت فاستبدلت حروف الهجاء الفينيقية القديمة بالخط المربع وهو تعديل أدخل على الآرامية فأدى هذا أيضاً إلى تسهيل عملية التغير للنص. ونضيف هنا أيضاً أن الترجمة السكندرية المتأخرة للتوراة بصيغتها اليونانية «سيتوأجيتنا» تختلف في كثير عما هو موجود الآن فهي في المقام الأول أقصر من النسخة الماسوراتية الموجودة اليوم (نسبة إلى أحد كهان اليهود). هكذا نشأت هذه التوليفة المسماة بالتناخ (أسفار موسى الخمسة) بما تتضمن من إضافات وإصاقات عديدة في أسفار الأنبياء خاصة سفر إشعياء. وهكذا أيضاً تتضح الحالة المشوهة والمعضلة لسفر إلهادي مثل سفر أيوب الذي أدخل إلى النص الرسمي في إطار هذه العمليات من الحذف والإضافة. ويقول د. ب. ماكدونالد أحد العلماء الأمريكيين في العلوم السامية عن هذه الحالة من الحذف والإضافة بحق: «للتخيل أن جوته توفي قبل إتمام فاوست، وأن الجزء الأول كان قد نشر وأن الجزء الثاني لم يكن مرتباً ولا يوجد وصف لترتيبه، فأخذ أحد الناشرين الآليين كل ذلك وضمه إلى بعضه بالصواب والخطأ وختمه بنهاية الكتاب الشعبي المشهور عن شخصية فاوست. هذا ما يمكن أن يعتبر شيئاً مشابهاً للحالة الراهنة التي عليها سفر أيوب، إلا أن ما يمكن تخيله كشيء هام هنا أيضاً أن «الناشر الآلي» لم يكن آلياً تماماً، وإنما كان عضواً بمكتب تحقیقات محاكم التفتيش يحمل في يديه كتاب الشريعة بنقاء الإيثار ويتصرف حيال نص مهرطق حين لا يستطيع صب اللعنة عليه، بغرس ما يعاكسه في الذهن تماماً

بينما هو يمزقه. ومن المفهوم بداهة أن الكثير من أجزاء الكتاب المقدس المعاد تنقيحه مرارا، خاصة تلك الأماكن السياسية الدينية، لم تعدل إلا بقدر لا يضر، ومثال ذلك مدة الطوفان والقدرة الإنجابية لأحد الآباء كإبراهيم. غير أن التعديل الذي طال سفر أيوب، كما يتضح من التعامل مع النص، وكما نراه في نص قابيل ونص قتال يعقوب مع «الملاك» ونص حية الفردوس وبناء برج بابل، وباختصار فهناك مواضع محددة لها دلالاتها تعدلت بصورة ليست هينة على الإطلاق، ويتعرض لها التقييم الإكليريكي بقليل من التقييم وقليل من الشيطنة. ولم يتمكن تحرير الكتاب المقدس من سد الفجوات بين مقاطع النصوص وتسويتها فيما هو يهوي وما هو إلهي حتى تلك التي لا أثر كبير لها طالما نتحدث عن الشيء ذاته. غير أن ما يلاحظ على الأقل هو: الحفاظ على بقايا من عبادة السابقين والعديد من بقايا تعدد الآلهة كما يتضح فقط من صيغ الجمع المذكورة للآلهة وصيغ مخاطبة الرب لمن معه من الآلهة (قارن سفر التكوين ١/ ٢٦ و ١١/ ٧)^(١). ويلاحظ أيضا أن آدم كأنما خلق مرتين الأولى في الإصحاح الأول من سفر التكوين، وهنا تختلف قصة خلقه عن الإصحاح الثاني من السفر ذاته، وثمة شذرات عن قصة الخلق ممحوة في مخطوطة الكهنة خاصة ما يخص البحر المتورد في أسفار الرسل (كما نرى في إشعياء ٥١/ ١٠) وفي أيوب (٣٨/ ٨-١١). وهاهو اليهودي يتعجب من عزل المصريين شعائريا عن مائدة ضيوف يوسف داخل قصره (سفر التكوين ٤٣/ ٣٢)^(٢) وهو ما يدل بوضوح على أن آداب المائدة اليهودية رغم أنها يبدو سنت من قبل موسى ليست معروفة لديه

(١) لم أجد في هذه المواضع غير حديث الرب بصيغة الجمع وربما لا يكون المقصود منها ما أراد بلوخ هنا استشهادا على تعدد الآلهة. بل هو من باب التفخيم المعروف في الكتب المقدسة حين يتحدث الرب عن ذاته بصيغة الجمع، ويوجد ذلك أيضا في غير المصادر المقدسة، وهو من طرق الحديث وأساليبه. (المترجم).

(٢) فقدموأله وحده، ولهم وحدهم، وللمصريين الآكلين عنده وحدهم، لأن المصريين لا يقدر أن يأكلوا طعاما مع العبرانيين، لأنه رفس عند المصريين. (التكوين ٤٣/ ٣٢).

(يوسف).^(١) ومن ذلك أيضا ما يتعلق بطقوس المعبد في الكتاب الثاني لموسى (الخروج)، بل إن إرمياء نفسه (٢٢/٧) يقول تلك الكلمة المستنكرة: "لأنني لم أكلم آباءكم ولا أوصيتهم يوم أخرجتهم من أرض مصر من جهة محرقة وذبيحة."^(٢) فهذا وغيره كثير يوضح - وإن جاء في صورة أقل تمردا - تناقضات بالجملة، ونقد الكتاب المقدس يشرحها عبر أقوى عنفوان لعلم اللغة: عبر إزالة التسلسل الزمني لمكونات الكتاب، خاصة العناصر الأساسية التي تمت التغطية عليها أو إضافة رتوش لها بعد اكتشافها. ويبقى بحث المقاطع التي غطى عليها القساوسة عمدا وهو ما يمثل ثورة مضادة في مجال الدين أمرا أكثر إجهادا ولكنه أكثر أهمية بكثير. فهي جزر يعتبر التعرف عليها أقل إلا أنها تبرز كقمة جبل في أرض مطمورة لتطل من بحر الكلام الصحيح. وتبرز الكلمات الدالة على حية الفردوس كجزر الآزور وكأنها كيانات يقوم وجودها نوعا ما مستقلا بذاته ضد قبضة يهو، فلم تعد هناك علاقة لقصة قابيل ولا للأفكار عن المسيح بيهوه بصفته «طبيب إسرائيل» كما يسود الاعتقاد. فضلا عن ذلك فإن عدم استخدام نقد الكتاب المقدس بهذه الطريقة وبدون توجيهه وجهة جديدة فلن تكون فلسفة الدين أمرا ممكنا بعد على الإطلاق، وبصفة أخص ما يتعلق بالمصطلح الثوري الطوباوي.

الباب مفتوح، وقد ساعد على ذلك أيضا ودائما الدفع التجديفي. ولقد أفادت نغمته المنخفضة العنيدة - والتي أريد لها عبثا الخمود - حرب الفلاحين أيما إفادة، ليس في ألمانيا وحدها وإنما في غيرها أيضا. وبدهي أن الداعي للصدامات الأيديولوجية يكمن أيضا في الاضطراب الاجتماعي والاقتصادي الذي يعكسه الكتاب المقدس، غير أن الأخبار التي وردت عن ذلك تتعارض مع السيد الأعلى

(١) أرى تناقضا هنا في عبارة بلوخ حيث أن ما سنه موسى ليس ملزما بالضرورة ليوسف، فقد كان يوسف قبل موسى بمئات السنين. إلا إذا دل ما سنه موسى أنه مأخوذ من يعقوب ويوسف أو غيره من أبناء إسرائيل (يعقوب) السابقين. (المترجم).

(٢) ثمة اختلاف هنا في نص الترجمة العربية عن الترجمة الألمانية التي ساقها بلوخ، حيث تبين النسخة الألمانية في هذا الموضع من سفر إرمياء أنه لم يوصهم بتقديم أضحية للنار أو غيرها ولم تذكر كلمة ذبيحة. (المترجم).

سواء كان خبر الحية مفهوما مباشرة أو ضغط نحو الخلف كرد فعل أسطوري. فالتذمر السياسي لبني إسرائيل وما يؤدي إلى ضده من «غضب الرب» يكاد لا يوجد إلا في سفر العدد الإصحاح السادس عشر وهو مفصل في هذا الجزء بصورة أوسع من «ثورة عصابة قورح»^(١) وحتى هذا الموضوع الذي يتحدث عن قورح حدثت تغطية الثورة الشعبية فيه بصورة كاملة، بل حدث تصحيح في النص، ليتحدث فقط عن «نبلاء الجماعة» وحدهم «وأصحاب الأسماء الكبيرة فيها»، الذين تمردوا على موسى وهارون بطريقة كهنوت غير ديني. ثم يظهر هؤلاء ثانية كأنهم طبقة عليا في الكهنوت، أي كلاويين^(٢) قاموا مبكرا بنوع من التمرد داخل القصر. هذا كل ما هنالك، مع استثناء واحد يتمثل في الخاتمة والبداية حيث لا يتبدى رد فعل إله الكهنوت، ورب القسس والسادة، إزاء تمرد فعلي في قمع الأساطير الحمراء، لكنه يتبدى في استئصال هذا الرب الرهيب شأفة العصابة عن بكرتها، وهو هنا ليس إله الحرب بل إله الردع الأبيض، كأنه كما يقول الكتاب الذي صاغته يد عزرا ونحميا رب كل إرهاب أبيض.^(٣) وهكذا «فتحت الأرض فاهها وابتلعتهم وكل ما لهم، فهبطوا أحياء إلى الهاوية. تعلمون أن هؤلاء القوم قد ازدروا الرب... تذكرة لبني إسرائيل، حتى لا يأتي أي غريب ويعمل ما يعمل وهو ليس من نسل هارون» (وهذا هو الكاهن الأكبر) «فيقدم أضحية للنار أمام الرب لكي لا يصيبه مثل ما أصاب قورح وقومه». (سفر العدد ١٦ / ٣٠ و ١٧ / ٤)^(٤). هذه على الأقل إشارة إلى أساس سفلي سياسي متمرد لكنه خفي سمح الرب لنفسه بشيئته دينيا، ذلك

(١) قورح بن يصهار بن قهات بن لاوي / سفر الخروج ١٨ / ٦، ٢١، ٢٤ / وسفر العدد ١٦ / كان في مقدمة الثائرين على موسى وهارون واتحد مع داثان وأبيرام ابنا ألياب وأون بن فالت من سبط رأوبين وكان هدفهم تحويل الرئاسة من موسى إلى سبط رأوبين. دعا موسى عليهم حسب رواية الكتاب المقدس فانشقت الأرض وابتلعتهم عقابا لهم على تأمرهم على أنبياء الله. (المترجم).

(٢) اللاويون أو الليفين نسبة إلى ليفي، وهم المسؤولون عن العمل الكهنوتي في اليهودية وخدام الهيكل. (المترجم).

(٣) هذا المصطلح متعدد المعاني لكنه يعني في المجمل الإرهاب الذي يقابل الإرهاب الدموي الأحمر ويرجع أصلا لحركة المعارضة أو الثورة المضادة للثورة الفرنسية الحمراء. (المترجم)

(٤) لم أجد النص في سفر العدد (١٧ / ٤) لكنه موجود في هذا السفر (١٦ / ٣٠) بالصيغة المذكورة. (المترجم).

الرب الذي يزداد قوة باضطراب وتزداد إداخلات النصوص لصالحه، الرب المستبد الذي تعبد طبة الكهنوت. فهذا تصور عن الرب في مملكة الفردوس المستوعبة في إطار الطاعة الخالصة، أو «كمنتزه»، كما قال هيجل «لا يمكن أن يبقى فيه إلا الحيوان وليس الإنسان». وهذا بالتأكيد ليس التصور الآخر عن الرب، التصور الذي لا يمكن الالتفاف عليه أيضا فيما حرره الكهنوت من نصوص، تصور يعد بالخروج من أرض العبودية مصر إلى أرض الحرية عبر الصحراء. غير أن التصور المستقبلي عن الرب كحالة وجودية ينبثق عنها ذلك الآخر لا يمكن أن يبقى داخل دين جاءت منظومته من أعلى وبالتالى انتهى إلى معاني مزدوجة بين الأعلى والأدنى. لا يصح ذلك في مجتمع ما بعد الهجرة البابلية والتي أعيد تأريخها إلى زمن موسى، ولا عبر تصعيد السمو الإلهي بغرض جعل المدخل واحدا إليه متمثلا في الكهنوت والعبادة، ولكن عبر العقوبة التي تمارسها أعلى رحمة في هذا السمو الإلهي الذي لا يتعامل أحد معه إلا بالتكفير والبذل على أقصى درجات الخنوع. هكذا في الواقع ينبغي من الآن فصاعدا التفكير في الكتاب المقدس بصفته دليلا موجهها لجماعة دينية «وموحي به من الله» رغم تمزيق أوصاله مرارا وتعرضه لتهديد بركاني - ينبغي أن ننظر إليه من خلال المنهجية الاعتذارية، وفي أقصى الأحوال من خلال الاستعارة والرمز. أي ينبغي تصديق تسلسل النص مطلقا، لا أن نتعقب بصورة مميزة المحور الحقيقي في الكتاب المقدس: أي من خلال تعامل ناضج لذواتنا مع السر الديني الماثل أمامنا. وقد نشأ بالتأكيد من خلال غياب النقد للفجوات والسياق المنقطع في الكتاب المقدس تعليق لا يقوم فقط بترقيق النص، ولا بتقديم تشبيهات عميقة للمعنى، كما رأينا في كتب التفسير اليهودية والمسيحية في العصور الوسطى وما تلاها، بل إن هناك حالة أشد من ذلك أدى الجهل بنقد الكتاب المقدس فيها إلى أن صار التكهّن التجميلي الناشئ عن سوء الفهم لمواطن التناقض في الكتاب ممكنا

ومنتجا. وهذا ما حدث مع فيلون^(١) عندما ذكر خلق آدم مرتين في تفسيره لسفر التكوين، فهو لم يستوعب الأمر مثلا من مصدرين مختلفين بل نقله حرفيا بطريقتين مختلفتين وقبل بهما معا. فهو يراه إنسانا أرضيا أول ثم يراه إنسانا سماويا، الأمر الذي يجعل الاختيار الأخير لا يرفع مقام يسوع ابن الإنسان من حيث سلطانه الديني عندما يوصف بأنه المسيح أو أنه الكلمة مطلقا. غير أن مثل هذا الأمر يعد استثناء متناقضا ضمن القاعدة التي تقضي بأنه لا يبين منظومة المحور غير الشيوعراطي إلا المواضع الناقصة التي كشف عنها النقد والتي اكتشفت من تحت المضامين الخفية أو (كما في سفر الخروج) من المضامين التدميرية التي لا يمكن محوها. وبهذا يتضح أن هناك كتابا مقدسا خفيا صار البحث فيه ممكنا عبر علم النقد رغم أنه حتى الآن لم يكذب ببدأ^(٢)، إنه كتاب مقدس خفي مائل للعيان يتعارض أو يتوافق مع الإضاءات الخارجية غير المتجانسة المتمثلة في الغطاء الذي سترته بها السلطة الدينية. إن الكائن الإنساني الخفي بدءا من خلقه على هيئة الرب ثم بوصفه ابن الإنسان ثم بسماء عرشه غير المتسامية وإنما بصفتها مملكة أخروية: كل هذا هو ما يصنع حقيقة الكتاب المقدس / كتاب الفقراء. وهذا الكتاب يعتمد في الواقع أيضا وعلى خلاف مراد بلع والآلهة المستبدة إلى «إلغاء جميع الظروف التي تجعل الإنسان لا يتجاوز كونه كائنا مقهورا ومحتقرا ومفقودا». وعند هذا الحد فإنه يستدعي في كلا عهديه دين الطوباوية الإنسانية، طوباوية بلا أو هام عن الدين. أو بمعنى آخر كالذي استخدمه ماركس: وضع التجسد الإلهي تماما أمام أقدامنا، وقد عبرت عنه في كتابي مبدأ الأمل

(١) فيلون أو فيلو السكندري (١٥ / ١٠ ق. م. - ٤٠ ب. م.) كاتب فيلسوف وعالم لاهوت يوناني يهودي ولد في الإسكندرية وعاش في الفترة الهلنستية واشتهر باستخدام الرموز للمواءمة بين الفلسفة اليونانية والديانة اليهودية، ورغم رفض معاصريه لمنهجه إلا أن كان شديد الاعتداد به واعتبر نفسه معلما لغيره روائع التفسير. واعتبره البعض مسيحيا مخفي ديانته الحقيقية عن اليهود. كان متمكنا في الفلسفات المختلفة التي شهدتها الإسكندرية في عصره. أرسلته طائفته اليهودية عام ٤٠ ميلادية على رأس وفد إلى روما ليطالب من الإمبراطور كاليغولا رفع الظلم عن اليهود في الإسكندرية وإعافتهم من التباعد للتأثيل الرومانية داخل معابدهم، ونجح في المهمة التي أخفق فيها كثيرون قبله. سعى إلى الربط بين الفلسفة الإغريقية والديانة اليهودية. ويعتبر الدمج بين الفلسفة واللاهوت أهم مجال من مجالات إبداعه، لكنه وقع في تناقضات كثيرة كما يوضح المثال الذي ذكره بلوخ هنا. (المترجم).

(٢) هذه النتيجة هي من أخطر النتائج التي توصل إليها بلوخ هنا، ورغم محاولاته التواضعية هنا والتي تتضح أكثر في نهاية هذا الكتاب، كما سئرى في الفصل الأخير منه. (المترجم).

بالقول: «حيث يبدو الرب كمثال متجسد للكائن البشري الذي لم تظهر حقيقته بعد؛ فهو يبدو كقوة دافعة طوباوية.» (مبدأ الأمل. طبعة ١٩٥٩ م. ص. ١٥٢٣).

من هنا نقول: ليس ما ينقد النص في الكتاب المقدس هو «نزع الأسطورة» حتى وإن كانت راية بلا تفرقة عن بروميثيوس - وبعل - أو عن «الرسالة»، وإنما ما ينقد النص فيه هو نزع السلطة الدينية عنه. فهل يكون للكتاب المقدس عند هذا المدى ومن خلال ما ذكر مستقبل بحيث يتسامى مع هذا المستقبل بلا ادعاء التسامي. أي دون حديث متعال عنا قادم من العلا، كأنه حديث زيوس، بل حديث «الوجه المكشوف» وما يتضمن من احتمالية واقعية فيما هو أمامنا في لحظتنا الراهنة. من ثم تكون الرؤية المهرطقة المتعلقة بذلك موجودة أيضا فيه، في الكتاب المقدس ذاته. إنه يتضمن سخطا حادا (لكنه غالبا مقموع) ضد الضغط يقوده توقع لا نظير له بوجود المختلف تماما واقعا وحقيقة، المختلف الذي سيعم الأرض يوما ما. إن التصورات الأخرى عن الإله لديها كذلك هذه الأساطير عن الإله الراعد في أعلى العلا، بل غالبا ليس فيها شيء غير هذا، وحده الكتاب المقدس الذي يركز على الإله الذي يمثل أمل الإنسان وتوقعه عن «الكامل» - «و حين يأتي الكامل فحينئذ يبطل كل ما هو بعض.» (رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس ١٣ / ١٠). فنظرة على مثل هذه الإشارة - وهذه المرة باستخدام نقد مختلف تماما للكتاب المقدس، لأنه تحديدا نقد من خلال الكتاب المقدس ذاته - تجعلنا نرى نتيجة لذلك أمرين مختلفين وبصورة أكثر حساسية مما ذكر من قبل - كتابا للشعب وكتابا ضد الشعب. وهذه الثنائية تزداد حدة في مواجهة أحد طرفيها للآخر داخل الكتاب المقدس الذي سنقرأه فيما بعد وهو كتاب ما يزال سفليا إلى حد كبير، لكن المنهج الاعتدالي لم يعد قادرا على إخفاء ضوئه بعد. فهو يحد النظر في كثير من أجزائه على شيء واحد: كلما توجه الإنسان إلى دنيا المستبدين كنمرود ونظرائه كان ذلك سببا في خروجه من مملكة الأمل.

الباب الرابع

سفر الخروج في التصور اليهودي

ونزع السلطة الثيوقراطية

١٩ - لن يكون القادم مثل الذي كان

هنالك يريد المرء التخلص من شيء ما. فكل شيء بلا جدوى، وحتى هذا جاء مكتوباً. فثمة نغمة مسموعة لذلك الذي يقمع وذلك الذي يسمح كذلك بإبعاد ذاته أو تقريبها. حتى لا يكون كل ما جد مختلفاً في كثير عما كان قبل. وقد صار الذي كان قبل هو الآن ما يخرج عنه الذي غدا بذاته جديداً. ثم يبدي شخص كان وفيّاً للأمر معارضته ويمكن للمرء أن يثق في ذلك. ولم يكن لمثل هذا الحال أن يكون فيما قبل غير ذلك لا دائماً ولا فيما سيأتي على الطريق.

٢٠ - كلمة غير مسبقة ليسوع

ينبغي فحص ما كان. ليس من أجل ذاته وليس لكونه معتاداً ربها، ولا لأنه صار خلفنا. وإنما يقع ذلك فقط طالما وكلما كنا نتدبر الوجهة التي أمامنا فهي تحيا في الوارد إلينا من الماضي أو لا تحيا. فإن كان هناك خطأ فيما يربطنا بها خلفناه، فإن من الواجب قطع هذا الرباط. بل يكون أوجب إذا كان هذا الرباط لا يمثل حقيقة بل يمثل قيـداً ليس إلا. ومما له دلالة هنا كيف أن راعوث الوفية^(١) عادت للمكان الذي جاءت منه، فهي في الحقيقة لم تعد للمكان، وإنما سارت إلى حيث شعرت عبر اختيارها الحر بالانتماء. ولكن من الغريب هنا كيف اتضحت قوة الخير اليسوعية / خيرية

(١) راعوث المؤابية سجلت قصتها في سفر راعوث وهي تمثل المحبة بين امرأة أجنبية وزوجها الإسرائيلي، فأحبت الرب وانطلقت بعد وفاة زوجها مع حماتها العجوز إلى إسرائيل ولازمتها والتزمت خدمتها، فنالت كرم الرب ورحمته وصارت أيضاً كما يقول الكتاب المقدس جدة داود بن يسي الذي جاء من نسله يسوع المسيح رغم أنها في الأصل ليست من شعب إسرائيل. (المترجم).

يسوع كإله / بحدّة في هذه النقطة تحديداً على ناحية أخرى غير تلك التي جرت بها العادة. وكم شعر يسوع بعدم الانتماء إلى منزل قديم وانصياح قديم رغم كونه ابناً مباشراً للإله. لقد تجاوز يسوع هذا وفك رباطه منه، ولم يعد عليه شيء من علامات ذلك. وانبثقت العلاقة القديمة المتواصلة بين «أبي - أنا» ليقف الوليد الجديد مع نظرائه تاركا الأب والأم ومتبعاً يسوع. «ثم مد يده نحو تلاميذه، وقال: ها أمي وإخوتي.» (متى ١٢/٤٩)^(١). إن الأنا غير النبيلة تحترق هنا والعش الذي كانت فيه والقادة الذين يديرونه، وصارت القرابة هنا فقط للتلاميذ المختارين، وأصبح أشد قرابة منهم القيمة المشتركة التي جمعتهم الآن في رباط مختلف تماماً ليست له وطأة ضاغطة. فبدلاً من الأب والأم يمكن أن يحل هنا شخص بعيد تماماً ربها عاش قبل ظهور يسوع بزمان طويل. حدث ذلك بلا خجل تماماً ومن تلقاء ذاته «فأفسد» الشباب.

٢١ - صور قديمة للخروج وأول تأملات الحية

من دخل حيز النضوج لا يترك للآخرين حرية التصرف في ذاته. وكان الجديد يأتي منذ الأزل من الأسفل، فكان الجديد يعارض منذ ذلك الوقت ما يمثل عادة مألوفة. وفي البداية كان هناك بطبيعة الحال ما يكون مثاراً للمعارضة. وتضمن الكتاب المنقح ذاته من ذلك ما لا يمكن طمسه فوجهه بالسباب. ومن ثم فقد ظل قائماً في مكانه، لأنه لا وجود فيما وراء ذلك لعقوبة تحقق الردع كما كان يؤمل. وكان عنصر التوجيه في ذلك هي الحية الموعزة بالإغواء والتنبيه معاً، ولم تبق صورتها في جميع المظاهر الأخرى بسيطة. فإذا كانت تحمل السم معها، فإنها في المقابل تحمل فوق

(١) وربما يكتمل المعنى بسوق العبارة التالية أيضاً: «لأن من يصنع مشيئة أبي الذي في السماوات هو أخي وأختي وأمّي» (متى ١٢/٥٠). فتلاميذ المسيح صاروا إخوة له وعائلة لأنهم يصنعون مشيئة الرب. فالعلاقة العقدية تبدو هنا أقوى من العلاقة بالقربى والرحم. وهو ما فعلته راعوث المؤابية كما بين السياق. (المترجم)

عصا إسقيليوس^(١) الشفاء، وهي أيضا التنين في الهوة السحيقة، وهي في مقام آخر البرق المضيء فوقها. وبعد أن تسببت في شقاء أول أبوين للبشر بزمن طويل صارت نظرة من بني إسرائيل إلى الحية المنتصبة كوثن معبود سببا لشفائهم من الجذام، كما يقول الكتاب المقدس. كما أن الحية لم تكن على حال يليق بأكثر الحيوانات في الحقل مكرا، على الأقل في أهم بنود وعدها الذي قطعتة. لأنها حين وعدت آدم بأن يصبح مثل الرب، نظريه بعد ذلك فقال: «هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا عارفا الخير والشر. والآن لعله يمد يده ويأخذ من شجرة الحياة أيضا ويأكل ويحيا إلى الأبد».^(٢) (سفر التكوين ٣/ ٢٢). فما هو الإثم ابتداء في أن يحب أحد أن يكون مثل الرب وأن يعرف ما هو الخير والشر؟ فهذا أمر غير واضح في ذاته، بل يصل إلى أن يكون ذنبا تسبب في أن تنتفي الرغبة لدى العديد من الأتقياء وفقا لذلك في أن يصيروا مثل الرب باعتبار ذلك إثما كما ربما يفهم من هذا النص. أليس معرفة ما هو الخير والشر بلا ريب هو التحول الإنساني ذاته للخروج من جنة الحيوانات التي كان آدم وحواء ما يزالان ينتميان لها. ويا لها من علاقة بين عقوبة يهوه (التمثلة في الطرد، أو الموت

(١) إسقيليوس هو إله الطب والشفاء عند الإغريق القدماء. ويرمز إليه بعضا تلتف حولها حية، وهو الرمز الذي يشير إلى علم الصيدلة الآن. (المترجم).

(٢) هذا التشابه الظاهر مع القصص القرآني كما في سور كالبقرة وطه وغيرهما، يتخذ بعض الملاحدة متكئا للقول بأن القرآن الكريم أخذ قصة الخلق وغيرها من الكتب المقدسة السابقة عليه ويسمون ذلك سرقات القرآن، كبرت كلمة تخرج من أفواههم. وينشرون خرافات وترهات كثيرة على شبكة الإنترنت، وفي غيرها، ولكن رغم يقيننا بأن الكتب المقدسة الصحيحة غير المحرفة تأتي هي والقرآن من مشكاة واحدة، وبالتالي فالتلاقي بينها في الكثير ممكن بل وواجب ما دام المصدر واحدا، لكن القرآن حرص على خلاف التحريفات في الكتب الأخرى على مخاطبة العقل والوجدان معا دون أن يدخل في تفاصيل القصص والأسماء، ونظن أن الكتب السأوية كانت كذلك ثم حشاشا أهل الإفك بما حفظ الله القرآن عنه. وكانت النتيجة أن هذه التفاهات لم يتضمن القرآن شيئا منها، وحاش لله أن يحتوي كتابه الخاتم ولو على جزء يسير منها، لذلك لا نجد فيه شيئا مثل هذه المآخذ التي يأخذها بلوخ على الكتب السابقة وينعى عليها تحبطها، والقصة في القرآن ناصعة باهرة، وفي غيره مثار حيرة لا تنتهي وركاكة أسلوبية وفكرية لا تزول، فذاك حفظ الله لكتابه، وهذا تسويد البشر للصفحات والقلوب، فلماذا لا يبقى الملاحدة في شأنهم ويتركوا القرآن لعظمته الخالدة التي لا يدركون ولا يمكن لهم أن يدركوا كنهها؟ فأين أيها الملاحدة المدلسون الكذابون هذا من ذاك، وأين الثرى من الثرى، شأته الوجوه والعقول والضمائر، وبعد كل هذا الخرف يقولون إنهم ينشرون علما، أي علم يا أصحاب الفضيلة، أعني يا أصحاب الجهالة؟ وإذا كان القرآن يسرق، فكيف جاء بأسلوبه الفريد والغثاثة في غيره طافحة، وكيف جاء بعقيدة مشرقة ليست في الكتب الأخرى؟ وشرائع وعبادات متفردة؟ أين النقل والسرقة هنا، يا أهل التنطع؟ (المترجم)

بضربة بلطة) وبين ذنب ما كان له أن يعد كذلك في نهاية الأمر بالنسبة «للمخلوق على صورة الرب» كما قال من قبل الكاتب اليهودي للعهد القديم، اللهم إلا أن يكون الذنب مناسبا بشدة لذلك النص (كما هو دأب جميع مباضي وجه الملائ الأعلى فيما بعد) حيث طرح هنا لأول مرة كبش فداء أسود ليضحى به. غير أن ألق الحرية في هذا الأمر تم إخفاؤه بصورة سيئة في هذا الموضع وهو الأكثر لفتا للنظر فيما يمكن أن يطلق عليه الكتاب السري المقدس. وهذا الألق لا يمكن إخفاؤه كذلك بما أن الثمرة المحرمة التي تفتحت من خلالها العين لم تكبر في الخفاء كثرة البلادونة (الكرز) وإنما نمت تحديدا على شجرة المعرفة التي تمنح الذكاء، كما جاء في سفر التكوين (٣/٦): «ورأت المرأة أن الشجرة جيدة للأكل، وأنها بهجة للعيون، وأن الشجرة شهية للنظر، فأخذت من ثمرها وأكلت وأعطت رجلها أيضا معها فأكل». هذا الذي حدث مع الحية يصف دائما وأبدا في الكتاب السري المقدس الحركة التي تجري تحت الأرض يصاحبها النور في العقل، بدلا من خطيئة العبيد تلك التي تتسم بالخواء والخنوع.

وهكذا تتواصل هذه النعمة، لكنها تتواصل تحت ظل القمع، ومن ثم تكتسب أهمية جديدة من خلال ذلك، حتى وإن لم يصبح ما في هذا النص - الذي لا ينتمي فقط إلى التراث القديم بل الذي تهلhel فوق ذلك تماما بكل ما فيه من تحبط - واضحا وضوحا كبيرا لأول وهلة، ورغم ذلك تتضح الأمور مع ذرة من الملح والبهار مما ذكره عن قتال يعقوب مع رجل عند القنطرة أراد أن يقطع عليه طريقه (التكوين ٣٢)، ولم يكن هذا الرجل محبا ليعقوب ما تسبب في خلع حق فحذه أثناء المصارعة بينهما، ثم تشبث به يعقوب بعد ذلك، وصارعه حتى طلوع الفجر، وأدرك يعقوب من خلال رغبة خصمه في إنهاء القتال مع انبلاج الصبح (وهي إشارة قديمة على آلهة الأرض التي تظهر ليلا) أنه لم يكن يصارع رجلا عاديا عند القنطرة. غير أنه لم يفلت خصمه مع ذلك وسأل كل منهما الآخر عن اسمه، ومعرفة الاسم كما في طقوس السحر تضيفي قوة على حامله. غير أن هذا الرجل امتنع عن ذكر اسمه ولم

يرض إلا أن يصور ذاته كإله أمام يعقوب، بل إن نصا متأخرا صرح بأنه إله حقا. ولم يتبع ذلك أداء صلاة خانعة مطلقا ولا صلاة لاستقبال البركة، بل كان رجاء ملحا وإجبارا للسماء، كان الإنسان فيها هو الجانب الذي يجبر حيث قال له: «لن أدعك حتى تباركني».^(١) بل إنه منذ ذلك اليوم اكتسب يعقوب لفظ «إسرائيل» (مصارع الرب) وهو اشتقاق اسمي انتزع انتزاعا وسميت به القبيلة فيما بعد (كما نرى تأكيد يهوه لذلك مرة أخرى في سفر التكوين ٣٥ / ١٠). إن المادة الخارجية لهذه القصة تتمثل في أسطورة محلية عن إله النهر، وهو روح ليلية تخشى شفق الصباح، هذا الإله المحلي أدخل في المعالجات التالية للقصة على الجماعة المؤمنة كإله الوحداية. غير أنه في الوقت نفسه صنع تشابها مع الموضع الذي يحكي قصة القتل في سفر الخروج ٢٤ / ٢٦ حيث قابل يهوه موسى وهو في طريقه وأراد أن يقتله. وهنا نقل الكاتب اليهودي هذا النوع من التصور عن الإله إلى الموضع الذي ذكر عن يعقوب، وصنع اليهودي كما صنع الإلهوي أيضا تماثلا بين هذا وبين الإله يهوه في القصة المذكورة وبين الملاك الحارس كيروب (الذين لم يكن الكاتب اليهودي متعاطفا معهم)، وهكذا ظهر سياق حقيقي لخط الثورة. كما أن القتال ضد مجرد روح محلية معطلة قد يبدو ثورة يندر أن توجد خارج نطاق الكتاب المقدس، وتحديدًا كانت تلك ثورة ضد غول الخوف. لقد صادف الحظ هذا القتال مع يهوه ولم تتبعه عقوبة من ورائه، فقد وسع من حجم الصورة حتى يتيح رؤية ممكنة لما هو قادم من بعيد كقتال أيوب بل وسعها بالتأكيد لتشمل ما مضى فتقرب من بذور الحية وتشمل برج بابل (التكوين ١١ / ٩-١). إلا أن هذا الصراع مع الرب أتبعته العقوبة هذه المرة، وأعقبه ثأر، كملحق بسيط أضيف لوجبة الطرد من عدن. لقد كان الطوفان، هذا الاستئصال شبه الكامل، هذا الاستئصال البشع الذي جاء ردا على «تزايد الشر عند البشر» قد مرت عليه عدة قرون، وفي زمنه بدا الشر الإنساني من جانب آخر تماما، هو الجانب التقدمي البنائي، من خلال «بناء مدينة وبرج يصل إلى عنان السماء

(١) ترهات بعضها فوق بعض، ولا عزاء لجهل الملاحدة الذين لا يرون في كل هذا الركام اختلافا عن بيان القرآن المعجز، وسبحان من يضل من يشاء. (المترجم).

لنصنع لأنفسنا اسما». إن نصوص الهاجادا، ذلك التراث القصصي الشعبي الذي نشأ إلى جوار الكتاب المقدس وبعد تمامه والذي يضم كثيرا «صوت الشعب» من دون تصحيح الكهنة له ومن دون صحة حديثهم، هذا التراث الفولكلوري الذي لا يتضمن دائما تزيين الحقائق - هذا التراث متسلل إلى تفسير (مدراس) النص السابق ذكره بصورة مختلفة تماما. فهو يترك بناء البرج يقولون: «ليس للرب حق في أن يختار لنفسه العالم العلوي ويدع لنا العالم السفلي. لذا فزيد أن نبني برجاً على قمته صنم يحمل سيفاً كأنه يريد قتال الرب» (أحد تفانيير العبارة السابعة من الإصحاح ٣٨ في سفر التكوين).^(١) وليس من الضروري في هذا السياق أن تكون مادة أسطورة البرج ترجع فعلاً إلى بابل وتحكي عن معبد مرتفع بسبعة طوابق له مهمة تنجيمية أسطورية، وكان هذا البرج قائماً في زمن الكاتب اليهودي في عام ٩٠٠ ق. م. ولما يكتمل بناؤه حينها بعد، ومن ثم كان رمزاً للنموذج الأول في الضربة المضادة التي تثار من الكبر. غير أن «فكرة برج بابل» كما أسماها جوته في شبابه أمام كاتدرائية ستراسبورج مبدياً تبجيلاً لمن بناه تلتحق من حيث كونها رغبة في الخلق كفعل الرب تماماً بنصيحة حية اللجنة أي بالتحويل للأفضل والرغبة في التشبه بالرب، ومن ثم تم دمغها ثيوقراطياً ببلبلية اللغة والتشتت في جميع البلاد. وصحيح أن نصوص الهاجادا أدخلت موت موسى في موضع شديد التدمير بها ضمن النموذج الأول الذي صورته لبناء برج بابل من خلال الادعاء بأنه اعتداء لكنه اعتداء جاء من أعلى. هذا الموضع يختلف تماماً عن الفقرة المفعمة بالصبر والتي تصور انقضاء حياة موسى (في سفر التثنية الإصحاح ٣٤)، فالمرء لم يأكل من شجرة المعرفة هباء، حتى وإن ارتفع كل برج نحو الموت، ولم يعل نحو السماء برج واحد بعد. أما قصة الهاجادا فهي تصور أن موسى رفض الموت، وقال كلمته أمام يهوه: «لقد كتبت في التوراة (إشارة إلى سفر التثنية ٢٤/١٥): عليك أن تعطي الفقير أجره في النهار قبل أن تغرب الشمس، فلماذا لم تعطني أجر عملي؟» فما كان من يهوه إلا أن عرض على موسى ذنوبه ومن

(١) هذه العبارة تقول: «وكان غير بكر يهوذا شريراً في عيني الرب فأماته الرب». (التكوين ٣٨/٧). (المترجم).

بينها ضربه ملاحظ السخرة المصري حتى الموت، وكأن هذا العمل لم يكن أول فعل من أفعال التحرر للخروج من مصر. وثمة رواية أخرى عن قمة هذا البرج المناهض للكيان العلوي حيث لا وجود للبشر فيها وهي تسرد بلا خفاء أن موسى كان لا بد أن يموت حتى لا يرى على أنه نظير للرب، وتضيف أن ملاك الموت التابع ليهوه لم يتغلب عليه إلا بصعوبة وأن السماء والأرض والنجوم شرعت في البكاء على موسى بعد موته. ما دفع يهوه أن يقوم بدفن موسى بيده هو، حتى لا يحج أحد إلى قبره، ويمجده بدلا منه، فصار العالم كله مقبرة لموسى. وليس هناك أسطورة أثمن من هذه يمكنها تصوير خلط التصور عن يهوه مع التصور عن الإنسان، وهو خلط وضعت بذوره في أسطورة خلق الإنسان على صورة الرب. ولم يمح رجال الكهنوت هذه الأسطورة من الكتاب ثم انتقلت من بعد إلى مرتبة المسيح بصفته الرب الثاني أي مرتبة ابن الإنسان المعبر عن الثمرة، والذي جاء بصورة أخرى ليهوه تختلف عن تلك التي تجعله إلها مبلبلا للغات وطامسا للوجوه، كما جاء في رسالة بولس الرسول إلى أهل كولوسي (٣/٩-١٠): «لا تكذبوا بعضكم على بعض، إذا خلعتكم الإنسان العتيق من أعماله. ولبستم الجديد الذي يتجدد للمعرفة حسب صورة خالقه». وبالتأكيد تم ضبط مثل هذا الأمر وما يخفيه الصراع مع يعقوب خلفه ليتوافق مع سفر الخروج وحده، ذلك الرحيل الذي فهمته صورة ثمرة الرب من تلقاء ذاتها. فالمصارعة وحدها لا تصنع القداسة، وعلى المرء أن يغتنم معونة الإشارة المتغيرة التي تسير برفقتنا.

٢٢- اختراقات في الصورة الثيوقراطية عن يهوه ذاته

نظرة أولى في ضوء الخروج (سفر الخروج ١٣/٢١)

غير أن ما يسير برفقتنا يجب أن يكون قادرا على تقديم ذاته بصورة مختلفة أيضا، سواء كان ذلك ضد السيد في العلا أو ضد السادة الأرضيين الذين يسلك المرء معهم مسلك طفل محترق، فيتكلم وفق كلامهم ويضحى من أجلهم كما يأمر أن ليخففوا

من عقابه، وينبغي أن يرضي ذلك القناص الخفي، والخفي بخاصة، ذلك المتمثل في الجوع الذي لا يفهم سببه أو الطاعون الذي يأتي من عليائه، بل وأيضا عندما يقدم المرء العشر من إنتاج أرضه طواعية للكهنوت لينطلق مسرعا إذا لزم الأمر بخبز البركات. إن تقديم القرابين موجود في جميع الديانات، وبصورة مؤكدة في الديانات غير اليهودية والمسيحية، إلا أنه كان ماثلا في الكتاب المقدس منذ وقت مبكر جدا، ثم لم يكن ذلك على وجه مخفف بالتأكيد، ولم يكن تقديم القرбан شيئا خافيا على الملاحظة بصفة خاصة في قصة قايين/ قابيل (سفر التكوين الإصحاح الرابع). وما يميز هذه الأسطورة خاصة أنها على الرغم من ينفي ذلك تتعلق برب آخر غير الذي صور في الكتاب واعتدناه. ويحدث هذا الأمر هنا عبر كسر غادر وشبه خفي لصورة ذلك الرب الذي يقدم القرбан إليه. ففعل أحدا لا ينسى أن قايين / قابيل ضحى بشمار أرضه بينما ضحى هابيل بذبيحة هي الأولى بين قطيعه، وقد ضحى بها كلها لحما ودهنا، ولم ير يهوه أضحية لا ثقة غير أضحية هابيل، ما يعني أنه لا يسعد إلا بإسالة الدم. ثم يأتي التحول الموضوع أن قابيل هو الذي صار دمويا، وكان أول قاتل، ثم نرى يهوه ذاته (الذي سيعهد إلى إبراهيم فيما بعد بتطبيق الذبح المأمور به على ابنه) يلعن قابيل لذلك القتل، ثم نراه ثانية - وكأنه ليس ذات الرب القديم القاسي الذي يضرب الأسرة حتى جيلها الرابع بذنب أحد آبائها - لا يخفف اللعنة وحسب بل يلغيها تماما عن قابيل. وبدلا من أن تبسط دولة الرب حمايتها على المنبوذ حدث العكس: «لذلك كل من قتل قايين فسبعة أضعاف ينتقم منه» (التكوين ٤/ ١٥)، وصار لقايين علامة تدل على عكس التصور المعتاد، فبدلا من أن تدل على نبذه وإهدار دمه، كانت علامة على حمايته ("حتى لا يقتله من وجده"). ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل إن بركة عظيمة حلت بنسل قايين الذي صور في الكتاب بصفته أول قاتل لأخيه وأول ملعون، فقد جاء من صلبه يوبال «الذي كان أبا لكل ضارب بالعود والمزمار» وجاء منه أيضا «توبال قايين الضارب كل آلة من نحاس وحديد». ويتضمن هذا النص الديني الذي يتركز بشدة على قاتل أخيه فجوة ذات دلالات كبيرة لاحظها من قبل نقاد الكتاب العبرانيون (سفر التكوين ٤/ ٨)، حيث تتضمن

العبارة الثامنة من الإصحاح^(١) الرابع نقصا في المعنى: «وكلم قايين هابيل أخاه... (!) وحدث إذا كانا في الحقل أن قايين قام على هابيل أخيه وقتله.» إن قايين هذا الذي لم يقدم قربانا إلا من ثمار الحقل ومن ثم نال غضب يهوه الذي يفضل شرب الدم، قايين هذا بكلامه المبسر، لا يصح أن يكون قاتلا مع ما قيل عنه في المقاطع السابقة، كما لا يصح إلى حد ما أن يكون الرب الذي أنقذه من بعد مع ما جاء عنه كمصدر للعنة والتعطش للدم. إن التبديل في صورة كليهما لا يخفى. لقد ظهرت في عصر يهودي متأخر طائفة تناصر موقف قاييل أسموا بالقايينيين الذين اشتموا أمرا في الفجوة الكائنة بالعبارة الثامنة من الإصحاح الرابع في سفر التكوين تحديدا ورأوا أنها تدمر ما سبق ذكره وتقلب معناه وتضع هابيل في موضع الظلم. ومن ثم تعني جملة أنصار قايين: «أن رب هذا العالم يسعد بالدم» وهي تظهره بصورة أخرى غير التي كانت من قبل، والتي تتضح من خلال رفضه لقربان إبراهيم بذبح ابنه، حيث بدت صورته أفضل من هاهنا. وهكذا يرى المرء نفسه في الوقت ذاته داخل منطقة متغيرة وغير مرئية من قبل تعطي بعد الكثير من الانتكاسات تصورا عن رب لم يعد يلهتهم الإنسان. إنه تطور مقرون بالانتكاسات دائما يقودنا أولا إلى الرب الرعيب بدءا من التصور عن قوة الرب الفاعلة التي داهمت موسى وأرادت قتله لأن دم ختانه لم يسئل (الخروج ٤ / ٢٤-٢٦) ثم تصل إلى الاعتقاد في آخر قربان بشري تمثله بولس في يسوع. وعلى الرغم من ذلك فإن قربان إسحاق المرفوض لم يدخل بالكلية في تلك السلسلة الدموية وهو ما يتعارض بوضوح مع ذاته أكثر مما تتعارض علامة قايين المميزة مع ذاتها. وبدأ هذا في الواقع بتجربة مزاجية استبدادية لاختبار العبد إبراهيم من حيث طاعته كطاعة الكلب للسيد ومن حيث توضحيته بشعوره

(١) نستخدم هنا كلمة إصحاح وما هو بذلك، ولكن اتباعا للمنهج العلمي الذي يسمي الأشياء بأسمائها الشائعة، ونشهد الله أنها ليست بإصحاحات، ولكن أغلبها أغاليط طافحة بالتناقض، وما يقوله بلوخ وغيره شاهد على ذلك. ونسأل الله للناس الهداية. (المترجم)

البشري وليس فقط بعقله.^(١) (لذلك مدح كيركجارد هذا النموذج الإبراهيمي الذائع واصفا إياه بأنه نموذج «للعوي السعيد» في أن «لا يكون للمرء حق أمام الرب في كل وقت» لكنه ظل مدحا بلا جدوى. وحين نجح إبراهيم في الاختبار عبر هذه التجربة الهائلة من الرب أخلى الرب سبيله وأخذ الكبش البريء تماما والعاجز تماما عن الدفاع عن نفسه بدلا من الابن. ثم تأتي بعد ذلك عبارة تدمر تماما طاغوت الاستبداد وتوقظ المستبد من غفلته (التكوين ٢٢ / ١٤) وهذه العبارة تقول: «فدعا إبراهيم اسم ذلك الموضع «يهوه يرأه» حيث يرى الرب». وبغض النظر تماما عن التضحية بالبشر فإن التضحية بالكبش لم تعد مقبولة بقوة من الرب برغم بقائها جزءا من العبادة على الأقل عند الأنبياء عبر نظرهم غير الوثنية إلى يهوه. وعلى هذا المنوال خفت عند أقدم الأنبياء الكبار، عاموس، صورة الرب يهوه كلية من دخان القربان وسرور الرب به. إن التصور الجديد عن هذا الإله لم يعد - برغم أنه ما زال يوصف بالرحمة - بحاجة إلى الشاة الأولى في قطيع قايين ولا قطع إسحاق، ولا إلى دمها ودسمها. نعم، إنه يقول: «بغضت، كرهت أعيادكم ولست ألتذ باعتكافاتكم. إني إذا قدمتم إلي محرقاتكم وتقديماتكم لا أرتضي، وذبائح السلامة من مسمناتكم لا ألتفت إليها.» (عاموس ٥ / ٢١-٢٢)، فأين هذا من تقديم أفضل الشياه وتقديم العشور تقربة وكيف اتسع البون بين هذا وبين ذبح أسرى الحروب لتقديمها بانتظام قربانا لوثن القبيلة لتهدئة هذا الكائن الخارق - وكم كان من خارق - عندما يسوء مزاجه. ويتضح من هذا التغير المحتمل على السيد الإلهي الأصلي وجابي الإتاوات أن رغبة الإنسان في التغير والتطور يناسبها تغير فعلي في التصور عن يهوه وحركة

(١) أعتذر للقارئ على نقل هذه البذاءات، فالرجل لم يعرف الدين إليه مدخلا إلا عبر الخرافات التي يسردها عن الكتب المحرفة، ومن ثم فهو يرى من حقه أن يستخدم ترسانة بذاءاته في نقدها، لأنها في الواقع لا يمكن أن تحقق هداية حقة، وما يصدر عنها ينقل العبد من ضلال إلى ضلال، ومن الأمانة أن ننقل ما يقول الرجل كاملا فيما يبينه من أسباب الإلحاد، ولله الأمر من قبل ومن بعد. وانظر إلى الجملة التالية لترى قمة الجهل بالله وحقه جل وعلا. (المترجم).

في مضمونه. أما زيوس في الأسطورة اليونانية القديمة فهو كما يعرفه بارمينيديس^(١) جالس على مدار الأسطورة كلها ثابت وديوي إلى أقصى درجة. أما شخصية يهوه القديمة وهي غنية بانتكاسات المستبد الشرقي ومفعمة بالضغط الإستاتيكي الثابت من أعلى فهي تبدي على كل حال حيزا للتغيير والمسايرة والتحول في الصفات كما لم يبدعه إله آخر. وأخيرا فإن أكثر ما يظهر ذلك في قصة موسى نفسه كما سنشير إليه بالتفصيل حيث سأل أمامه النار التي آنسها عن اسمها. وانظر كيف أن هذا الكتاب المقدس لا يتضمن تذكيرا بالرب الذي يستوي على عرشه في الظلام، فليس به إلا ذلك القديم الذي صاغ العلاقة القاهرة بين «أبي - أنا» منذ الأزل ومن ثم لا يهتم إلا بالإرهاق. ويأتي ذكر جبل موريه حيث رأي غول القرابين أخيرا، وانثنى حين جعل من ينوب عنه (من يمثله) شيئا في المستقبل، وهو ما نراه حين نقرأ هذا الموضع «فقال موسى لله: «ها أنا آتي إلى بني إسرائيل وأقول لهم: إله آبائكم أرسلني إليكم فإذا قالوا لي ما اسمه؟ فماذا أقول لهم؟» فقال الله لموسى: «قل لهم أهيه الذي هو أهيه. وقال هكذا تقول لبني إسرائيل: أهيه أرسلني إليكم.» (الخروج ٣/ ١٣ «إنه خروج من عبء مصر»)، داخل هذا الخروج وضمن أبعاد توقعاته. هذه الصورة (حتى وإن كانت دخلت فيما بعد بزم من طويل ضمن مشروع الخروج الفعلي طواعية أو كرها) سببت لرب العالم القديم الراضي عن ذاته مشاكل ثنائية الاتجاه أكثر مما سببته علامة قاين المميزة، وحتى في قربان إبراهيم ذاته. بل إن الخروج من جميع التصورات التي راجت عن يهوه حتى ذلك الوقت كان يمثل هذه النظرة المستقبلية نموذجا وجوديا حقيقيا لما يمكن تصوره عن مفهوم الرب، وهو أفضل من جميع بشارات إبراهيم

(١) بارمينديس هو فيلسوف إغريقي توفي تقريبا عام ٥٤٠ أو ٥٧٠ ق. م. على خلاف في الروايات، يعتبر مع زينون أهم ممثل للفلسفة الإيليائية نسبة إلى مدينة إيلياء التي ولد بها بارمينديس وهي مدينة تقع على الساحل الجنوبي لإيطاليا ، يعد بارمينديس أول من بحث جدليا وراء الظاهر، ويعتبر تلميذا لكزينوفانس كما يعتبر من أهم الفلاسفة قبل سقراط. قال بأن الواقع الفيزيائي غير متغير وأنه كينونة واحدة غير متغيرة وغير متوالدة. وينقسم العالم عنده إلى ظاهر متغير ومخادع ومن ثم لا يصح معيارا للحكم، وحقيقة ثابتة تكمن وراءه وهي معيار الحكم، ويمكن التعرف عليها عبر التفكير والتأمل، ومن أهم آثاره قصيدة تلخص هذه الفلسفة أسماها «عن الطبيعة» حيث يستمع الشاعر إلى تعاليم الإلهة «ديك» عن حقيقة الوجود. ويؤكد بارمينديس على أن الكائن الفرد بتغيراته وتنوعه ليس إلا صورة مخادعة ، بينما الحقيقة الثابتة التي لا تتغير هي وحدها معيار الوجود. (بروكهاوس ومصادر أخرى - المترجم).

التي أقحمت من قبل. إن كتاب الخروج المقدس صار أمرا ممكنا حتى وإن كان خروجاً من ربة فرعون ومتوجهاً ضد فرعون الذي صنع مصر كيهوه ولم يصنع كنعان» لم يصنع سماء جديدة وأرضاً جديدة؛ وباختصار: إن الجانب المتمرد، والتنبؤي والمبشر بمملكة الألف عام في كتاب لم يعد فقط سرّاً تحت الأرض صار له تأثير بالرؤية لدى «أهيه الذي هو أهيه»، وصار كأنها تحرر من العبء.

كان لا بد أن يثور الأمل الغامر طويلاً قبل أن يثق المرء في مثل هذا الذي تعجله. وكان لا بد أن يتعرض كثيرون لما يبدو تغريراً وخديعة من جانب الرب، حتى يقف رجال الكهنوت إلى جانب المخلص ليقولوا إنه يخلصكم في المستقبل فقط، بطريقة أهيه الذي هو أهيه والسؤال عن المقصد المتغير ليس فقط في الصحراء وإنما في الزمن كذلك. في الواقع كان يهوه رباً جديداً لدى أبناء إسرائيل أنفسهم رغم الموضع المحرف في سفر التكوين ٤/٢٦ الذي بدا فيه هذا الاسم منعزلاً من الأمام ومن الخلف.^(١) فقد كان رب الآباء الأسطوريين وقبائلهم البدوية يدعى إيل أو شاداي، بل إن سفر التكوين يبدأ باسم إلهي جماعي هو إلهوهم، ولم يكن يدل على إله واحد بين آلهة متعددة فضلاً عن أن يكون إلهاً واحداً متفرداً لا توجد إلى جواره آلهة أخرى. حتى بعد أن ضم اسم يهوه فيما بعد إلى صور الآلهة القديمة فإن أسماء العديدة أثبتت أن هناك تغيراً خاصاً في تصور الإسرائيليين عن الإله. أما يهوه ذاته الذي بدا من بعد شديد الغيرة وصار رباً واحداً رغم أنه لم تكن له مطلقاً مسيرة ذاتية معروفة ولا مستقبل معلن فقد كان في الأصل رباً لقبيلة القينيين التي كانت مراعيها تقع حول شبه جزيرة سيناء. واختلط هنا اسم يهوه (ذلك الرب المثير للرياح والعواصف) برب العواصف والبراكين الذي كان يعبد في سيناء إبان ذلك الوقت. فهذا المنتقض الذي لا يمكن التنبؤ بفعله يحمل ذات الصفات التي تنطبق على ذلك الرب المخيف المثير، صاحب الدخان والرعود، الذي أخذه موسى من القينيين بعد الهروب من

(١) يقول هذا الموضع في سفر التكوين: «ولشيث أيضاً ولد ابن فدعا اسمه أنوش. حينئذ ابتدئ أن يدعى باسم الرب.» (خروج ٤/٢٦) وكان اسم الرب لم يكن يدعى من قبل. (المترجم).

مصر، وقد تزوج موسى بين هؤلاء القينيين، ومن مقتضيات بركان سيناء هذا الرب الذي سيظل كثيرا فيما بعد - كما سنرى في معبد سليمان - راغبا في سكنى «الضباب» (سفر الملوك الأول ٨/ ١٢).^(١) ويحدث ذلك بالفعل في عين الزمان والمكان: «وكان جبل سيناء كله يدخن من أجل أن الرب نزل عليه بالنار، وصعد دخانه كدخان الأتون وارتجف كل الجبل جدا». (سفر الخروج ١٩/ ١٨). وهذا بعيد جدا عن المواضع التي تجعل صفات الرب مثلا تحتذى من جانب البشر. بل يبدو أبعد بصورة أكبر مما وقع ذات مرة لموسى تحديدا حين خاطبه «أهيه الذي هو أهيه» والذي بدا كمستقبل غير محدد المعالم يأتي من أمم كما نلمس من صفات يهوه ذاته، دون الحاجة إلى جبل طبيعي يشمخ فوقه ولا نجم فلكي أسطوري ولا سماء مددت إلى أقصى مداها. وبهذه الطريقة يضاف إلى صفات أهيه الذي هو أهيه هذا البعد الحاسم تأكيدا على الهامش الدنيوي، بل البشري في داخله: فهذا الرمز الذي فتح لموسى يستثير فيه وعيا يتمثله «علامة على الخروج من العبودية»، كراية ترفع، كما يستثير فيه أفق التوقع نحو التحرر. هذا التحول الذي صار ممكنا من إله للضغط والرعد في الوقت ذاته إلى هداية في ذلك الوقت وفي الهدف البعيد يظل بلا نظير من الناحية التاريخية؛ وقد أقسم موسى على ذلك غير أن مساحة تبقى داخل التصور الغامض والمتبدل عن يهوه تظهر فيها السحابة في النهار ويظهر فيها عامود النار ليلا ليستدعي الخروج إلى كنعان عبر الصحراء قبل حدوثه. لقد أتيحت بعد ذلك مساحة عبر التهذيب القابل للتحريف في التصور عن الرب الإقليمي الذي لم يعد يقارن من حيث القيمة ليصبح الرب الأوحد الذي يخضع له الجميع ويصير كتابه الذي يحدد طبيعة الأخلاق هو كتاب الجميع في كشك البيع، برغم ما سقط من ضحايا الحرق وضحايا الشكر له في طقوس العبادة: ونلمس هذا البعد الأخلاقي الجديد في الوصايا العشر التي تجسد «طبييا لإسرائيل» كما قيل عنها فيما بعد، فلم نعد نرى هنا الرب القادر على كل شيء ولا المستبد المتسلط على زمرة عبيد يمتلكهم. وهكذا صار بمقدور النبي عاموس

(١) يقول الكتاب المقدس هنا: «ولم يستطع الكهنة أن يقفوا للخدمة بسبب السحاب، لأن مجد الرب ملأ بيت الرب. حينئذ تكلم سليمان: «قال الرب إنه يسكن في الضباب». (سفر الملوك الأول ١١-١٢) (المترجم).

أن يقول على لسان الرب - رب الأضحى والطقوس - بعد تقريره خروج العباد من تلك الالتزامات: «وليجر الحق كالمياه والبر كنهر دائم» (عاموس، الإصحاح الخامس، عبارة ٢٤). وهكذا صار بمقدور إشعياء أيضا بعد أن قدس البشر كثيرا اسم الرب في أيام السبت أن يسمي الرب الذي كان يوصف من قبل برب الدماء والبراكين إنه زياوت أي «رب إسرائيل المقدس». لقد صار لمثل هذا العبارات - بفضل التدخل البشري في التجسيد التوراتي للرب - رنين يختلف عن مقولة الإغريق القديمة والتي لم تعد تصلح الآن: «زيوس هو مؤدب كل من يرفع صوته ويثير ضجة، وهو يحاسب حسابا صارما» (انظر كتاب أخيل «الفرس» البيت ٨٢٨ وما تلاه). ويبدو التصور المعاكس عجيبا حين يوصف الرب بأنه يأتي إلى عبده ويكون بحرا للعدالة كما يصف إشعياء مبالغا وطوباويا إلى أقصى مدى؛ مبينا أن هذا وحده من يستحق الشكر والثناء الحقيقي. فكم تبقى هنا من المعاني القديمة لخدمة السادة أصحاب القصور والحكم الإلهي الشيوقراطي القديم الذي كان يعتقد أن واجبه الأول ممارسة التخويف؛ ونرى صاحب الجلالة يمارس القهر في كتاب المزامير، حتى مع الأنبياء. غير أن ضوء الخروج من تحت سطوة فرعون ومصر التي صنعها لم يعد ممكنا إلغاؤه، الأمر الذي أدى بالضرورة إلى تراجع تدريجي للتصور عن خالق الكون وسيده أمام التصور عن الإله كقوة مؤثرة. ويزداد ذلك كلما اقتربت حدود الأرض المقدسة خلف الصحراء من حدود مصر. أي كلما ازدادت خيبة الأمل لدى كنعان ذلك الزمان وفقا لما يراه إله لم يكن إلها بعد ولم يكن قد بشر بذاته بعد وفي أفضل الأحوال ظل مصرا على وعده بأن يكون مستقبليا أخرويا كما لم يكن شيء غيره قط.

٢٣ - الناصريون والأنبياء

خروج يهوه إلى النبوة الأخلاقية العالمية

كان هذا هو الشعب الذي راح يحمل الطوب اللبن على عاتقه، لكنه لم يلعق شيئا من اللبن والعسل الذي جاهد من أجله كثيرا. ولم ينته الجوع بل تزايد، ولم يكن حقل

الثمار الذي بلغه الشعب بعد أربعين عاما سهل المنال ولم يدخله الشعب إلا بعد عناء كبير، وظل الأعداء الجدد يتوافدون، كما لم يتم بناء البيت إلا بالتلازم بين عمل المجراف والسيف. وحتى حين صارت الحياة أكثر أمنا لم يخف الضغط عن كاهل الشعب. ولم يتغير غير أسماء حجاب المحاكم المصريين، حيث صاروا الآن يجلسون في مدن إسرائيل ذاتها، كما صاروا يجلسون فوق الضياع التي استولوا عليها. وهكذا أصيب الشعب بأكبر خيبة أمل على يد طبقته العليا، وصار الوجود أسوأ مما كان عليه في عهد البداوة داخل الصحراء في مصر. وضاعت بساطة الحياة القديمة للقبيلة بتقدم بدو إسرائيل داخل كنعان المقسمة اجتماعيا بين فقراء وأغنياء، بعد أن كانت تشبه بدرجة ما نمطا للشيوعية الأولى. وأدى ثراء القلة هنا كما هو شأنه في جميع الأوقات والأماكن إلى بؤس الكثيرين، حيث اختفت الملكية العامة وحلت الملكية الخاصة محلها وجاءت معها الفوارق المعروفة بين السيد والعبد. وراح الدائنون يبيعون المدينين في سوق العبيد، وصار المالك الأكبر يصدر الحبوب خارج البلاد بأسعار أعلى، الأمر الذي أدى إلى أزمة نقص فيها داخل الوطن. وبرر سفر القضاة هذا السلوك بصور متعددة عبر ما فيه من عهد البطولة، إلا أن سفري الملوك الاثنين يعجان بأخبار عن المجاعات وما يعارضها من صور الترف، فقد جاء في سفر الملوك الأول «فذهب إيلياء ليتراءى لآخاب. وكان الجوع شديدا في السامرة» (الملوك الأول ١٨ / ٢)، هذا البؤس يقابله نعيم في الجانب الآخر كما في السفر ذاته «وعمل الملك (أي سليمان) كرسيا عظيما من عاج وغشاه بذهب وإبريز» (سفر الملوك الأول ١٠ / ٢٧). ولم تكن الأسرة بكيانها الأبوي ولا القرية بجماعتها المحدودة إلى درجة ما قد خفت فيها تماما روابط الجيرة، إلا أن رابط القبيلة بأساسها الذي يمثله، نعني به رابط شيوع الملكية بين الجميع توقف تماما. في الوقت ذاته راح التصور عن يهوه يتغير، حيث صار ربا جالبا للنصر في مقابل خنوع بعل الذي كان يقده السادة في الماضي، لكن هذا التصور فقد وجهه البدوي بل الموسوي الأصيل الذي كان يقود إلى الخروج من العبودية. وأدت الزيجات المختلطة والتعامل التجاري مع الكنعانيين إلى التعرف على تصوراتهم عن الإله والبعاليم المحلية. وكانت سيادة البعاليم على الحقول

والكروم حاسمة الأثر في وصفها بألّة الخصوبة المحلية؛ بينما كان يهوه غريبا في كنعان، ولم يكن له فيها كرمة أعناب ولا شجرة تين ولا قصر ولا بيت. فقد صار في النهاية ربا للترحال يأخذ الشعوب إلى مواطن الكلاّ التي صورت كأنها قطع من أرض الفردوس، ولم يكن ربا لملاك الأراضي ولم تكن بركته ملائمة للمكان الذي يحلون به. ومن هنا جاء «تعدد الآلهة» الدائم كضرورة اقتصادية بما تتضمنه من طقوس دينية سحرية: فبعل وليس يهوه هو من يرجى الآن لمنح البركة للأطيان. وكانت باكورة المحاصيل تقدم إليه قربان منذ القدم، بما في ذلك «القرون المعلقة على المذبح» تلك التي كان يزين بها معبد يهوه كما في كتاب عاموس (الإصحاح الثالث العبارة ١٤).^(١) أما كيف تماسك يهوه برغم كل ذلك وكيف أضيفت إليه أملاك بعل في شيوخم (تل بلاطة) وفي بيت إيل وكيف صور نتاج الأرض على أنه «نماء يهوه» وكيف صورت أعياد إسرائيلية مثل الباشا (عيد الخروج من مصر) وعيد المظال/ أو السكوت وغيرهما على أنها أعياد يهوه: إن شدة المراس تلك التي تمسك بها يهوه لا ترجع إلا إلى ذكريات النصر الذي ناله إسرائيل معه، ثم بدا من بعد أنه مرتبط به. فهو إن لم يكن إلها للحقول فهو بلا ريب إله البرق الذي ظل قاهرا في كنعان محلقا في السماء فوق كل البعالييم والملوك. إنه يبدو حتى في أنشودة دبورة الموغلة في القدم ذلك القوي الخشن الذي يحكم من خلاله المهمشون على ذوي النفوذ، كما جاء في سفر القضاة ٥/ ٨ «اختار آلهة حديثة»^(٢). وعلى الرغم من ذلك فقد تزايد بين الشعب وسم يهوه بأنه ضيع النصر، أو على الأقل

(١) هكذا قال الرب: «كما ينزع الراعي من فم الأسد كراعين أو قطعة أذن، هكذا ينتزع بنو إسرائيل الجالسون في السامرة في زاوية السرير وعلى دمقش الفراش! اسمعوا واشهدوا على بيت يعقوب يقول السيد الرب إله الجنود. إني يوم معاقبتني إسرائيل على ذنوبه أعاقب مذابح بيت إيل، فتقطع قرون المذبح وتسقط إلى الأرض». عاموس ١٢/٣-١٤. (المترجم).

(٢) الحقيقة هناك اختلاف بين الترجمة العربية والترجمة الألمانية وهي مشكلة متكررة في معاني الكتاب المقدس، فالنص الألماني يحمل معنى قريبا من «اختار الرب شيئا جديدا» ويحتمل أيضا «اختار شيء جديد ربا» وأسوق هنا النص العربي في هذا الموضع ليرى القارئ هذا التخبط وينظر ما قد يفهم منه، والحديث هنا على لسان دبورة النبية: «في أيام شمجر بن عناة، في أيام ياعيل، استراحت الطرق، وعابرو السبل ساروا في مسالك معوجة. خذل الحكام في إسرائيل. خذلوا حتى قمت أنا دبورة. قمت أما في إسرائيل. اختار آلهة حاءة ديثة. حينئذ حرب الأبواب. هل كان يرى مجن أو رمح في أربعين ألفا من إسرائيل؟ قلبي نحو قضاة إسرائيل المتدينين في الشعب. باركوا الرب». (سفر القضاة ٥/٦-١٠)

ضيع ثماره وارتفعت أولى الأصوات المشككة في رب الآباء بصفته متغيرا، وما جاء في سفر إرمياء (٨/١٥) تصريح عالي الصوت في وقت مبكر بهذا التذمر، حتى وإن شكا يهوه بأنه «صار كالمياه التي لم تعد راغبة في الخروج من العين بعد، وكأنه جدول مخادع لا يمكن الوثوق به». وقد ظهر في ذلك الوقت بدءا من نصوص زمن البدو معارضون من بيئات شبه بدوية ضد الفوارق الطبقة وضد تصورات بعل-يهوه، وهؤلاء هم الناصريون أو شيعة أبناء الناصرة. هؤلاء لم تتضمن مواعظهم شيئا غير صورة جديدة عن أمنية دينية (تحت قناع الصورة القديمة): فقد نادوا بالعودة إلى الحياة البسيطة والمشاركة، واعتبار يهوه ربا للفقراء. وقد كان للناصريين ارتباط بالقينيين والرحابين وهما قطبا القبيلة التي تزوج فيها موسى والتي هاجر جزء منها مع إسرائيل إلى كنعان (سفر القضاة ٤/ ١١). أما الرحابيون فقد ظلوا بدوا تسود بينهم الملكية المشتركة دون تفرقة بين سيد وعبد ولم تضللهم حضارة الزراعة ولا اعتقادات آلهة كنعان، وظلوا أوفياء لعبادتهم القديمة وأوفياء ليهوه إله سيناء الموروث. لقد كانوا يحتقرون الخمر (وقد حافظ الإسلام على هذا الخلق البدوي وجعله واجبا دينيا) وحتى عهد إرمياء لم يكن يطبق هذا الامتناع فقط، وإنما بدت سائر الأخلاق البدوية التي رعاها الرحابيون كأنها أمور يُسر بها يهوه (إرمياء ٣٥/ ٥ - ١٠؛ كذا العبارة ١٨ وما بعدها)^(١). وحتى الرحابيون، خصوم تل أبيب ذلك الزمان بل وخصوم كابوا الإيطالية في ذلك العهد، كانوا هم محضن الغرس بالنسبة للناصريين (الناصري يعني المعزول)، وهم طائفة ولا نقول مؤسسة يعتقد أنها تنتمي إلى موسى (انظر سفر العدد ٦/ ٢ - ٥) وربما لم يكن ذلك عن غير حق. يضاف إلى الاشتمزاز

(١) جاء في هذا الموضع من سفر إرمياء: وجعلتُ أمام بيت الركابين طاسات ملآنة خرا وأقداحا، وقلتُ لهم: «اشربوا خرا». فقالوا: «لا نشرب خرا، لأن يوناداب بن ركاب أبانا أوصانا قائلا: لا تشربوا خرا أنتم ولا بنوكم إلى الأبد. ولا تبنوا بيتا، ولا تزرعوا زراعا، ولا تغرسوا كرما، ولا تكن لكم، بل اسكنوا في الخيام كل أيامكم، لكي تحبوا أياما كثيرة على وجه الأرض التي أنتم متغربون فيها. فسمعنا لصوت يوناداب بن ركاب أبنينا في كل ما أوصانا به، أن لا نشرب خرا كل أيامنا، نحن ونساؤنا وبنونا وبناتنا، وأن لا نبني بيوتا لسكنانا، وأن لا يكون لنا كرم ولا حقل ولا زرع. فسكننا في الخيام وسمعنا وعملنا حسب كل ما أوصانا به يوناداب أبونا. (إرمياء/ ٣٥: ٥-١٠) - كذلك قال في إرمياء ٣٥/ ١٨: «وقال إرميا لبيت الركابين: «هكذا قال رب الجنود إله إسرائيل: من أجل أنكم سمعتم لوصية يوناداب أبيكم، وحفظتم كل وصاياه وعملتكم حسب كل ما أوصاكم به». (المترجم)

مكتبة المهتدين الإسلامية

من الخمر أن الناصري لم يكن يسمح بمرور مقص فوق رأسه، فكان يستلقي كما تذكرنا أسطورة شمشون (القضاة ١٦/١٩) محاطا بشعره الذي كان يمنح القوة السحرية للناصري، وهي قوة كانت تبعد الآخرين إن لم تهذب. وقليل من مؤسسات الأزمنة الغابرة بما فيها من طبيعة زاهدة «معارضة للكنعانية» ومستفزة هي التي تمكنت من حفظ ذكراها على طول الكتاب المقدس بدرجة متساوية كما فعلت المؤسسة الناصرية. لقد كان شمشون وصاموئيل وإلياس من الناصريين (انظر القضاة ١٣/٥، وصاموئيل الأول/ ١/ ١١، والملوك الثاني ١/ ٨)، بل وكذلك يوحنا المعمدان، تلك الشخصية الفظة القادمة من الصحراء،^(١) والذي جاء عنه في إنجيل مرقس الإصحاح الأول / العبارة السادسة منه: «وكان يوحنا يلبس وبر الإبل، ومنطقة من جلد على حقويه، ويأكل جرادا وعسلا برياً»، وجاء عنه وعن والدته في إنجيل لوقا ١/ ٦: «لأنه يكون عظيماً أمام الرب وخمراً ومسكراً لا يشرب، ومن بطن أمه يمتلئ من الروح القدس». ويتكرر أيضاً في الكتاب المقدس البشارة بأحد الناصريين قبل مولده كثيراً، فهذا أمر نراه في الناصري شمشون (انظر سفر القضاة ١٣، و ١٤) وصاموئيل (انظر سفر صاموئيل الأول/ ١/ ١١) ويوحنا المعمدان (لوقا ١/ ١٣)، ولدى كل هؤلاء المبلغين من قبل السماء لم يدخل غني مملكة الفردوس. أما علاقة الناصريين كمجموعة مستقلة بالطوائف اليهودية المتأخرة المعادية للمال والترف كطائفة الإيسيين والإيونييين (الفقراء) فليست مؤكدة تماماً، إلا أن الثابت هو أن الشيوعية الجنسية التي كانت موجودة في المسيحية الأولى لم تنبع من «سفر الملوك». لكنها تستند إلى تراث متوارث في إسرائيل، يصل تحديداً إلى زمن القينيين، وإلى ذكرى رعاها الناصريون بينهم عن الملكية العامة في المجتمع البدوي بل إلى التجمعات قبل البدوية ذات الملكية الشيوعية المشتركة. كان الناصري يبدو كأنه إنسان الطبيعة نافرا من المجتمع المستقر، ولكنه كان يتحول رحالاً كلما التقى بأنماط غريبة أخرى من مشارب مختلفة عنه: مثل دراويش

(١) يوحنا هو يحيى ابن زكريا عليهما السلام، قال عنه القرآن الكريم «وآتيناه الحكم صبياً» وقال عنه «وسيدا وحضوراً ونبياً من الصالحين» على رغم أنف أهل الجهالة ومن لم يهتدوا بهدي سماوي حقيقي وظلوا في تخبطاتهم وضلالاتهم يعمهون. (المترجم)

اليهود الذين يسميهم الكتاب المقدس أنبياء (نبيسم بالعبرانية). ولم يكن هناك ما يجمع بين هؤلاء وبين أنبياء إسرائيل المتأخرين رابط، فعاموس كان يرفض أي لون من الخلط بهم بطريقته التهكمية اليقظة (أنظر عاموس ٧ / ١٤)، وكان الأنبياء المتأخرون يشعرون بأنهم رسل للرب وليسوا مجاذيب أصابهم المس. كذلك كان الناصريون بعيدين من حيث المنشأ عن الشامان السحرة المتعلقين بيهوه ، فهؤلاء المزبدون الرغاؤون كانوا هم من ينتمون إلى الجانب المعاكس لأولئك تماما، حيث كانوا من أنصار الاحتفالات الماجنة بعبادة بعل. فثن كانوا يمارسون حقا جذع أطرافهم وجرح أبدانهم ليسيل الدم منهم دفاقا كما يفعل أنبياء بعل (قارن الملوك الأول ١٨ / ٢٦ و ٢٨)، وما في ذلك من مواليد إيلياء الساخرة - فقد كانوا مع ذلك يغيبون وعيهم بالموسيقى الهادرة ويسقطون ذرافات في الجنون والوجد النبوي (كما جاء في صاموئيل الأول ١٠ / ٥). ولم يكن بعض هؤلاء المزبدين المحترقين يصرفون وجدهم إلى بعل وإنما إلى يهوه، حيث لم يكن لمؤسسة بعل على غير العادة تأثير على مذابح معابد السادة ولا على من جاؤوا من آخاب وإيزابيل من بعد. كما أن الناصري شبه البدوي ارتبط في النهاية بشيء من البوهيمية السحرية: فصاموئيل يرد مطلقا كأول أسراب النبيين (انظر صاموئيل الأول ١٩ و ٢٠) وبالتأكيد كان إلياس مقدما لديهم وتلميذه أليسع. وهكذا وقع برغم كل شيء في نهاية الأمر ذلك الربط العظيم الأثرين الناصريين وبين الأنبياء الحقيقيين، بفضل التحول الذي اعترى المجاذيب فتحولوا بعد أن كانوا مجرد آباء أوائل إلى مستمعين وقضاة وغراس أمل، وهكذا وقع الربط بين مجرد الوعظ الاجتماعي إلى إرادة يهوه الجديد ويومه المقدس. ولم يكن صاموئيل الذي تولى تنصيب الملوك في القرن الحادي عشر قبل الميلاد صاحب اهتمامات بالسياسة الداخلية زمن ضائقة الفلسطينيين القدماء، أما إلياس فقد هدد ٨٥٠ ق. م. الملك آخاب وإيزابيل المتسلطة، لكن أليسع أباد الأسرة الحاكمة عن آخرها. وهكذا فإن إدراك كون كنعان ليس هو كنعان الحقيقي ينبغي أن يتضح من خلال سقوط إسرائيل من صحراء يهوه. فقد ظل يهوه رب الخروج، حتى وإن عاد ثانية إلى المجتمع البسيط في زمن البدو. لقد

ظلت ذكرى التأثير الناصري لزمان ما قبل الزراعة، ذكرى الشيوعية الأولى^(١) باقية في تكريس عام للاحتفال يمثل اليوبيل عند اليهود (كما جاء في سفر اللاويين/إصحاح ٢٥ عبارات من ٥-١٧، ومن ٢٣-٥٤)؛ على الرغم من أنه لم يكن تغيرا جذريا وإنما إصلاحا جزئيا وحسب. هذا اليوبيل يمثل مطلبا للمتعة المشتركة ويمثل راحة من العمل وراحة للأرض كما يمثل تحفيفا للشعور بالملكية الخاصة، يتكرر كل سبعة أعوام مرة وكل خمسين عاما أيضا. إن يهوه لم يكن خرج بعد عن الصورة القديمة للرب القبلي إلى نطاق النبوة الأخلاقية العالمية، نبوة كما عند الأنبياء. غير أنه ترك في موعظة الناصريين المجتمع الطبقي لإسرائيل ولم ينسب إليه إلا عهد القبيلة، حيث لا تمييز بين فقير وغني، ذلك العهد الذي تخلى عنه اللاحقون ولم يبق منه أثر. وهكذا بدا يهوه في الوقت ذاته وقد تخفف من وصمه بأنه لم يوف ببشارته لكنعان: فقد صار عابد المال، ذلك الذي أوسع الشعب ربا، وحده هو الموصوم بالغدر، وليس الرب.

غير أن الشك ظل قائما، وحتى الأخلاق الأبوية العتيقة لم تستطع دفعه. وظل الوضع يزداد سوءا فانضم إلى الجوع خطر القتل على يد أعداء جبابرة. أعداء يختلفون تماما عن ملوك الصعو^(٢) الأقزام الذين دارت معهم المعارك دائما خلال مرحلة الغزو بل حتى تحت حكم شاول. فماذا كان بوسع جالوت أن يفعل ضد العرب الحربية للأشوريين وماذا كان يعني بريق سليمان القصير الأمد إزاء آلاف الأعوام من الخوف التي أعقبته. ولهذا كافح الأنبياء الجدد منذ عاموس بسلاح

(١) كل هذه التصورات تهاويم غير علمية يرددها الماركسيون ولا دليل عليها في واقع الحال، فقد عرف الإنسان الزراعة منذ خلقه الله وقصة قربان قابيل حتى في الفكر الذي يعول عليه الكثيرون منهم ويتخذونه منطلقا لأفكارهم تثبت ذلك، كما تثبت نزوع الإنسان إلى الملكية الخاصة منذ البداية، حيث قدم قابيل للرب من حصاد أرضه قربانه. بينما قدم أخوه هابيل، كما في مزاعمهم ذبيحة قربانا، فقبل الله من هابيل، ونحن نقول إنها ولدي آدم بلا تسميات لا يقوم عليها أصل، ونقول إن الله يتقبل من المتقين سواء كان حبا وزرعا أو ذبيحة، والشاهد هنا أن الزراعة والحصاد كانت نشاطا بشريا منذ بداية الخليقة، أما الشيوعية الأصلية وشیوع الملكية والشار والنساء والرجال فتبقى تخاريف بلا دليل لن يصدقها إلا موتور، ولكن الماركسيين يحبون على غير علم تطويع التاريخ البشري لرؤاهم الفاسدة، وليشتوا أمرا باطلا وينسبوا للفكر والعمل البشري شيوعية أولى ليست من طبيعته وليست من حقائق تاريخه. ويارسون الفكرة الشيوعية البغيضة «كاذب حتى يصدقك الآخرون». فليسوا أهل علم وليسوا أهل مبدأ، وانظر إلى تقلباتهم تعرف انحلالهم وضلالهم. (المترجم)

(٢) الصعو طائر صغير جدا يشبه القبرة (المترجم).

الشراء في الوقت ذاته تداخل الدولة مع العمل التجاري الديني. وظنوا بذلك أنهم ينقذونها من بطش القوى الكبرى على النيل والفرات من خلال إخفائها عن أنظارهم بنفس القدر. هذه الإرادة الأصلية الديمقراطية المسالمة والتي تبدو ككراهية قريبة من كراهية الناصريين وأحيانا مرتبطة بهم ضد بريق السادة الكنعانيين هي أمر سابق على موعظة الأنبياء الأخلاقية وتعتبر أساسا سياسيا واقتصاديا لها. وكان على دويلة فلسطين الحاجة أن تبقى محايدة بين المتصارعين في مصر وآشور، وكأنها دولة لطيفة مهمتها الانتظار بين يد الرب لا تلفت الأنظار إليها. ومن هنا خاصة جاء تراجعها عن أي تقارب داخلي أو خارجي إلى بناء هيكل دولة كهياكل القوى الكبرى ولا اقتصاداتها الكبيرة المتمثلة في النقد والضياح الإقطاعية الكبرى وحيوة الرفاهية. غير أن الموعظة الأخلاقية الاجتماعية الهائلة دخلت إلى هذا الكيان بصورة جعلته يتجاوز بشدة أي كبح لجماح الرغبة القديمة في الظهور والتميز. فقد امتدت هذه الرغبة القديمة بوصفها إرادة يهوه الأصلية من عاموس إلى إشعياء وما بعد إشعياء: «تعلموا فعل الخير. اطلبوا الحق. انصفوا المظلوم. اقضوا لليتيم. حاموا عن الأرملة.» (إشعياء ١/ ١٧). إن المستغلين والساطين على أراضي الفلاحين كانوا بالنسبة ليهوه ممثلين للشناعة: «فانتظر حقا فإذا سفك دماء، وعدلا فإذا صراخ. ويل للذين يصلون بيتا بيت ويقرنون حقلا بحقل، حتى لم يبق موضع فصرتم تسكنون وحدكم وسط الأرض.» (إشعياء ٥/ ٧-٨). هذا كله ميراث الناصريين الذي يظهر أيضا في حب عصر الأنبياء وعصر البداوة بصفته عصر الطفولة بل عصر عرس إسرائيل إلى يهوه كما يصفه هوشع. لم يكافح عصر بعد ذلك الملكية الخاصة مثل ما كافحها الناصريون، وكان كل رجل يجلس تحت كرمته، وتحت شجرة التين الخاصة به، وذلك حتى لا يظهر عبيد إلى الأبد ولا يظهر مختنقون إلى الأبد، وهذا ما نلمسه في قول إشعياء عن الرب: «أريد أن أعاقب المسكونة على شرها، والمنافقين على إثمهم، وأبطل تعظم المستكبرين، وأضع تجرب العتاة. وأجعل الرجل أعز من الذهب الإبريز، والإنسان أعز من ذهب أوفير.» (إشعياء ١٣/ ١١-١٢). إن الرب الذي يريد ذلك ليس هو بالتأكيد الرب ذاته الذي وقفت الكنائس وما تزال تقف في

طريقه على ممرات الدنيا الخمس المختلفة^(١)، وهو كذلك ليس أفيون الشعوب كما أقسم على ذلك توماس مونتسر. «فإنه هكذا قال الرب: 'حتي سبي الجبار يسلب، وغنيمة العاتي تفلت. وأنا أخاصم مخاصمك وأخلص أولادك، وأطعم ظالميك لحم أنفسهم، ويسكرون بدمهم كما من سلاف، فيعلم كل بشر أني أنا الرب مخلصك، وفاديك عزيز يعقوب'». (إشعياء: ٤٩ / ٢٥-٢٦). وعلى الرغم من أن هذا كان هو المضمون الاجتماعي الأخلاقي عند النبيين إلا أنه تحول بغتة عبر الموعظة التدميرية التي قدمتها رؤيا نهاية العالم على المستوى الاجتماعي. وصحيح أن هذه الموعظة تبدو ظاهريا وكأنها تستغل الربط القديم بين الخطيئة والتوبة، فالمصيبة وفقا لها هي عقوبة أو عصا تأديب، بينما المستقيم يسير في النور بلا عقوبة، وهكذا طالب الجميع بنصيهم الموزون بعناية من هذه المكافأة للعادلين، حتى في كنعان. غير أن الموعظة لم تتوقف عند هذا الجهاز الآلي المنتج للعدالة، المتمثل في من زعم أنه مجافي للخطيئة مؤيد من العلا، بالرغم من أنها تبدأ به بالتأكيد وبرغم أن الصورة التبادلية بين الذنب والكفارة بقيت في الذكرى كآخر ما كان من تراث النبيين. لذلك فهي تذكر مطلقا ثم على فترات متقطعة بالتدمير كنوع من تقديم حساب هبط من العلا مقابل البيت الذي يملكه المرء. وقد خفف هذا الأمر من تحميل يهوه مسؤولية التعاسة في كنعان فيما عدا ذلك، وبلا أنبياء أيضا، لذلك استخدم القساوسة أصدقاء أيوب، وهم المستقيمون حقا، في وقت متأخر تماما هذا العنصر الأيوبي تلقائيا. لقد كان جدعون منذ البداية الأولى لكارثة الحرب هو من طرح السؤال الذي لم يطرح إلا على النبيين والذي وصل إلى ذروته مع أيوب، حيث قال جدعون لملك الرب: «أسألك ياسيدي، إذا كان الرب معنا فلماذا أصابتنا كل هذه؟ وأين كل عجائبه التي أخبرنا بها آبائنا قائلين: ألم يصعدنا الرب من مصر؟ والآن قد رفضنا الرب وجعلنا في كفي ميديان». (القضاة/ ٦: ١٣). وقد أعطى إرمياء على هذا السؤال - جريا على مبدأ التكافؤ بين الذنب والكفارة - الإجابة التي صارت أصلا أرثوذكسيا لا يحيد

(١) المتبادر هنا أنه يقصد قارات العالم الكبيرة. (المترجم).

أحد عنه: «وأخرجت شعبك إسرائيل من أرض مصر بآيات وعجائب، وبيد شديدة وذراع ممدودة ومخافة عظيمة، وأعطيتهم هذه الأرض التي حلفت لأبائهم أن تعطيهم إياها، أرضا تفيض لبنا وعسلا. فأتوا وامتلكوها، ولم يسمعوا الصوتك، ولا ساروا في شريعتك. كل ما أوصيتهم أن يعملوه لم يعملوه، فأوقعت بهم كل هذا الشر». (إرمياء ٣٢ / ٢١-٢٣). ولا شك أن هذه لا تخرج عن كونها اعتذارية عن يهوه تريد أن تحلل الرب من وطأة الظلم، وتجعل البشر قاصرين برغم حریتهم في اقتراف الشر. غير أن موعظة الذنب والكفارة لم تضع إلا لمسة البداية للقرار الإلهي الذي يربط الأخلاق بمعاني النهاية، حتى وإن كان قرارا زعم أنه غير مدرّوس يتمثل في إنشاء كفارة بلا ذنب حقيقي، وهو ما ينحرف عن منهج النبيين الذي بشروا به. هذا، حتى وإن لم يتمكن النبي ذاته الذي جاء بفكرة مغايرة تماما عن الرب الخفي فإنه لا يستطيع منع سوء تفسيرها الخطير لتفهم على أنها دلالة على الرب المسيطر، وإنما يورد تبريرا لذلك كلام يهوه الذي يقول: «لأن أفكارى ليست أفكاركم ولا طرقكم طريقي» (إشعيا: ٥٥ / ٨). وعلى العكس من ذلك انبثقت الخصوصية النبوية الحقيقية وبصورة عفوية من تأثير الأخلاقيات الحرة في معنى المصير حتى وقتنا هذا، وبصفة خاصة حتى وقتنا هذا. هذه الإمكانية للتأثير أو نقطة التحول الجديدة تمثل الفارق بين النبي يونس ومنعه لانيار مدينة نينيف عاصمة آشور (وهو منع تم على غير وعي منه) وبين «النبية» الإغريقية كاساندر^(١) التي تنبأت باللعنة على (الأتريديين) إلا أنها لم تتمكن من رد هذه اللعنة دون نداء ودون توبة. (انظر كتابي مبدأ الأمل ص ١٥١٤ في الطبعة المذكورة). فالأولى هي في المقام

(١) كاساندر^(١) هي ابنة برياموس في الأسطورة الإغريقية المسماة بمنحها أبولو القدرة على التنبؤ، إلا أنه بسبب رفضها عروض وده انتقم منها فجعل الناس لا يصدقون نبوءاتها، فلم يصدقها أحد عندما راحت تحذر من نقل الحصان الخشبي إلى طروادة (ومن هنا جاء الوصف نداءات كاساندر^(١) للدلالة على التحذير الذي لا يصغي إليه أحد أو كما نقول كأنه أذان في مالطا)، تقول الأسطورة أن أجاممنون أخذ كاساندر^(١) سبية بعد غزو المدينة وقتلت معه فيها بعد. استلهم عدد من الشعراء الألمان قصة هذه الشخصية في أعمال أدبية حيث كتب فريدريش شيلر قصيدة «كاساندر^(١)» عام ١٨٠٢م تصور مأساتها جريا على استلهام الكلاسيكيين للشخصيات القديمة والموضوعات الإغريقية الشهيرة، كما كتبت الأديبة كريستا فولف عام ١٩٨٣م قصة تحمل نفس العنوان. وصار تعبير نداء كاساندر^(١) أو تحذير كاساندر^(١) دلالة على من يحذر من خطر وبيل لكن أحدا لا يأخذ تحذيره على محمل الجد حتى تحل الكارثة. (المترجم)

الأول موعظة أخلاقية معاكسة في إهابها التوراتي الجديد، وهي لم تتوقف إلا عند هذه الجملة: «توبوا، فإن مملكة السماء اقتربت»، وأما الأخرى التي تبدو أقرب للثقوى فتقول: «فتوبوا وارجعوا لتمحى خطاياكم، لكي تأتي أوقات الفرج من وجه الرب. ويرسل يسوع المسيح المبشر به لكم قبل» (أعمال الرسل / ٣: ١٩-٢٠). كان الرسل يتبنون حرية الاختيار بمنأى عن الوصاية وهو اختيار يمتد إلى ما هو مستور وغيبى، فقد كانوا يتبنون سلطة القرار البشري. ومن ثم لا يتحدث الرسل جميعا عن المستقبل بصورة قطعية أو بصفته أمرا ثابتا مقطوعا به وإنما كافتراض أو كبديل أو متغير. ومن هنا أيضا جاءت القفزة بعيدا عن منهج كاساندرنا وعن أسطورة تايريسياس الأعمى المتأمل الرائي في طيبة كما تقول الأسطورة اليونانية إلى ما يبشر به إشعيا؛ وهذا أيضا هو ما يميز إسرائيل عن الحديث السلبي الدائم للعلماء بين سائر الشعوب المؤمنة بالنبوءات. فالإنسان يستغل مهاراته على الأقل في الاختيار، وينبغي أن يكون الأصل الذي ينطلق منه في ذلك هو التصور عن الرب الذي لا يشبه الإنسان لكنه يزداد قربا منه باسقاطا بشارته على جميع أصحاب الإرادات الطيبة ومتجاوزا في ذلك كنعان. متجاوزا ليصبح غير إقليمي أي لا يرتبط بمواطن عبادة بعل التي استولى عليها: فقد انتقلت خدمة يهوه الأخلاقية التي تشكلت لدى الرسل من الطقوس المعهودة إلى الطبقة المثقفة، وتحولت من أشكال العبادة الظاهرة فيما حول المذبح المحاط بالبخور إلى عمل عقلي لكنعان الذي لم نعهده وإنما الذي فقدناه في كل مظهره. ويمثل هذا تواصل الاصطفاء لإسرائيل، ولكن تأثير خروجه من مصر صار بها أوسع: «ألستم لي كبنى الكوشيين»^(١) يابني إسرائيل، يقول الرب؟ ألم أصعد إسرائيل من أرض مصر والفلسطينيين من كفتور والأراميين من قير؟» (عاموس ٩ / ٧). ثم تصبح البركة التي كانت خاصة وفق جميع الرسل بركة عامة، فنرى عند إشعيا ذكريات سيناء وقد نقلت إلى جبل صهيون على مستوى عالمي، حيث يقول: «يخلق الرب على كل مكان من جبل

(١) المقصود بالكوشيين هنا الإثيوبيون. (المترجم)

صهيون وعلى محفلها سحابة نهرا، ودخانا ولمعان نار ملتبهة ليلا، لأن على كل مجد غطاء.» (إشعيا ٥/٤). بهذا ينتهي خروج يهوه الجديد من كنعان الذي جاءه قبل والذي كان يعني فيه شيئا جزئيا، لينطلق كإله يشمل جميع البشر في العالم؛ وهكذا صار يهوه نقطة اتحاد إلهية لجميع العادلين الصالحين في كل الشعوب. هذا النقل لعقيدة كنعان ليتمدد إلى التصور الأخرى وهذا الخروج الممكن لبشارة يهوه بل خروجه بذاته إلى مقام مستقبلي دائم هو فعل الرسل الذي بدأ بعاموس ولم ينته بدانيال. لقد تم تجاوز النية المبدئية التي لم تكن غير اعتذار عن ربط يهوه بالكارثة في كنعان كل ذلك بصورة غير معتادة. فقد تحول التصور عن رب التحرر إلى تصور عن رب كامل للأخلاق، هو الرب النموذج الذي ينبغي أن تكون صفاته الآن مثلا يحتذى بالنسبة للبشر. بل إن صورة يهوه بدأت هنا تخرج عن نطاق خلق العالم في الأيام الستة الذي زعم أنه عمل عظيم، حتى إن هذا العمل - الذي لم يكن لينجز إلا بصعوبة وسواء الرب الخالق بقدرته - لم يعد له ذكر عند الرسل، وإنما راحوا يقولون عنه: «ها أنا ذا صانع أمرا جديدا. الآن ينبت. ألا تعرفونه؟ أجعل في البرية طريقا، في القفر أنهارا.» (إشعيا ٤٣/١٩). وهكذا خرج هذا الرب الأخير خالق الروح (ترى هل مازال هو يهوه؟) كما يصف إشعيا في يوم لم تعهد الخلائق مثله يوم للخلق متمسم الأصالة هو اليوم السابع، ينقل عنه إشعيا: «ولأني ها أنا ذا خالق سماوات جديدة وأرضا جديدة، فلا تذكر الأولى ولا تخطر على بال» (إشعيا ٦٥/١٧). وهنا يتكرر الخروج من مصر والولوج إلى كنعان بصورة نهائية في هيئة رؤيا النهاية - مصحوبا بشيء من التشويش إلا أنه مصحوب أيضا بثورة في القصر فيما يختص بصورة الرب ذاته. فقد منح المضمون الأخلاقي الآن للإنسان مقياسا خطيرا ليقس به طرق الرب ولقنته مرادفا للعدالة ذاتها ولم تعد المحاولة الأخيرة كافية بعد. إن اعتبار يهوه لب العقل القيمي يمثل بعد رب الخروج ثاني أكبر صورة للتمني في عالم اللاهوت - لم يستطع حتى الإلحاد محوها، لأنها تمثل دائما تعلقا من الوجود إلى المثال الأعلى مباشرة. ولم تعد جنة المستقبل التي صور إشعيا الرب فيها قائلا: «ولذته تكون في مخافة الرب، فلا يقضي بحسب نظر عينيه، ولا يحكم بحسب سمع أذنيه،

بل يقضي بالعدل للمساكين، ويحكم بالإنصاف لبائسي الأرض، ويضرب الأرض بقضيب فمه، ويميت المنافق بنفخة شفثيه.» (إشعيا ١١ / ٣-٤) - هذه الجنة المستقبلية التي تجعل الإنسان ناضجا غير قاصر لم تعد هي جنة الحيوانات براءتها وجهلها الخاويين. وهنا تتوقف العدالة عن كونها مجرد شيء من عل، أو آلية مبادلة يزعم أنها تقابل الخطيئة بعقابها والاستقامة بجزائها الأوفى، كما زعمت النبضة الأولى لموعظة الرسل ذات الصبغة الاعتذارية، مثبتة بذلك فناءها. لكن هذا لم ينجح في تصوير القدر على أنه محكمة عدل إلهية، فقد كان العالم القائم المليء بالظلم يزداد تناقضا على الدوام مع هذا التصور. فإذا بقي هنالك برغم ذلك إصرار على العلاقة بين الذنب والكفارة كصورة للتكافؤ، فكذلك تحولت العدالة من اعتذارية ليهوه إلى سلاح ضده. فهذا التكافؤ تحديدا بدا في حال من أرسل من العلا ليكون هنا مذنبا وهناك قاضيا - بدا كما هو الغالب أمرا شديدا الخطأ، ولم يكن هناك في إسرائيل القديمة قبل دانيال هذا التعويض في الآخرة بحيث يلقي المترف الشرير جزاء مفزعا مقلقا، ويلقى البائس الخير جزاء يواسيه بالراحة والنعيم. لذلك واجه أيوب المبتلى قدره ممتحنا ضميره نائرا على القدر الذي بدا غير متكافئ من قبل الرب. وهو ما يعيد مواصلة الخروج التي بدأت من قبل أي مواصلة نبوءة جديدة لدى الرسل.

تكملة أولى: قدرة الإنسان الناضج على امتحان النفس

ظهر في وقت متأخر قدرة الإسرائيليين على تدبير شيء مع النفس. فالقانون يمارس من قبل القاصرين لأن شيئا قدم إليهم هكذا ووجب عليهم اتباعه. لأن معارضته تعني استجلاب العقوبة على النفس، أما الطاعة غير المشروطة للوصايا فإنها تجلب الأجر وتحمي على الأقل من شر العقاب. وحيث لا حديث إلا حديث الرب، الذي يحتم العلاقة بين الأب-وأنا، فليس هناك ضرورة لاستحسان الخير ولا التأمل فيه، بل إن ذلك لن يطلب أصلا. وأما كون الرب يخلق «قلبا طاهرا» فقد

كان ذلك رجاء متأخرا، وهو رجاء لا يمكن لأحد أن يحققه لذاته، وإنما هو يتطلب منه حركة باطنة وتوبة ورجوعا، حتى يمكنه أصلا الدعاء بأن يحققه الرب له. وقد وصف الرسل ذلك بأنه شيء يسمع يتحدث للضمير ويدركه الجانب الحساس فينا، ولا يدرك من خلال إصدار الأمر وحسب. هذا على الرغم من أن عصا التأديب القادمة من الخارج ومن أعلى لم تغب هنا أيضا بلا ريب، وهي لم تغب لسبب محدد هو أن كبار السادة الذين عارضهم عاموس أولا لا يفهمون وسيلة أخرى غير هذه العصا التي تخصهم. ثم إن هذه العصا كما قال الرسل ليست الوسيلة الوحيدة التي يسفر بها الرب عن ذاته، فكثيرا ما عاقب يهوه الكبار غير القاصرين بالوسيلة الأخرى، وهي ألا يسفر عن ذاته وينسحب من المشهد. فارتبطت بذلك خصيصا الغريزة الشريرة أيضا وراحت تدبر ما يمكن أن تقوم به وتحمل مسؤولية فعلها كما تتحمل الغريزة الخيرة. فأما الغريزة الخيرة فقد دفعت سياسيا إلى النصيحة وحضت على مبدأ: «احترز واهدأ» (إشعيا ٤٠ / ٧)، لكنها دفعت أخلاقيا إلى أكبر ثورة منذ عاموس إلى آخر ما فعل إشعيا، ثورة ضد الشر وضد النفاق خاصة. ثورة ضد العبادة المقتصرة على الأقوال، بينما «القلب متحجر في البدن» (حزقيال ١١ / ١٩)^(١) يزيد ويرغي بالصلوات في الوقت الذي يسمح بارتكاب الآثام، ولا يشعر مطلقا بندم باطن، ولا يذوق التوبة ولا يعرف ثمارها. لقد اكتشفت التوبة المسبقة واللاحقة على الفعل بهذه الصورة اكتشافا رسوليا فبدت كقوة بشرية خالصة تغسل النفس انطلاقا من المحتوى الأخلاقي وتجدها، ولا تأتي عبر الأوامر ولا بالطقوس. وهكذا لا يعرف المرء هنا أيضا ما إذا كان الرب - الذي ينقل كلامه بالنص دائما - هو الذي يدعو إلى التوبة ويبدو منشغلا بغضبه الشديد من أجلها، أم أنه الإنسان مصورا في صورة الرسول الذي يتكلم بمثل هذا الضمير «العالى» إلى نظرائه في الإنسانية. ويبقى هذا أمرا خفيا، غير أن الدعوة للتوبة تبدو هنا أكثر إسماعا وأكثر جوانية أي أنها قادمة من أدنى لأعلى. لذلك فهي تتضمن شيئا يوجه

(١) يقول هذا الموضع في سفر حزقيال، أن السيد الرب قال: «وأعطيهم (أي أبناء إسرائيل) قلبا واحدا، وأجعل في دخلكم روحا جديدا، وأنزع قلب الحجر من لحمهم وأعطيهم قلب لحم». (حزقيال ١١ / ١٩ - المترجم).

الدعوة أيضا إلى أولئك الذين لم يعيشوا مطلقا تحت سلطان الرب اليهودي المحب للانتقام برغم أن أهل الرؤية والبصيرة فيهم لم يدركوا مطلقا أن المستقبل يمكن أن يلين مع الإنسان شيئا ما.

تكملة ثانية: نبوة فاعلة ونبوة مستسلمة (كاساندر، إشعياء، يونس كحالة تجريبية)، الإرادة الطيبة وأرض الأمانى كمعارضة للقدر

إذا تنبأ الناس بالسوء فلن يكتفوا بخشيته. حيث سيثير عندئذ فيهم الشكوى أيضا وكأن المصيبة لم تقترب فحسب، وإنما صارت حقيقة لا يمكن ردها. أو أن الأمر سيبدو وكأن الإرادة التي ليست بدهية على الإطلاق لن تدعن كلية أمام المصير القادم وإن كان مفروضا على العالم كله. وهذا القادم أعني القدر الذي يبدو وكأنه أطلق علينا وأرسل إلينا كان يعتقد حتى قبل عدة قرون قليلة أنه لا شيء غير ضربة برق هبطت علينا من السماء. هكذا تصرف أيضا تجاه القدر من اعتقد الناس أنهم المتنبئون به أو من قيل إنهم رسل يوجدون أيضا، كما زعم على الوجه الآخر، بلا مس وجداني، ليس فقط داخل الكتاب المقدس. ولكن من المهم هنا أن نعلم أن رسل العصور الوثنية القديمة كانوا مجرد مبلغيين ولم يكونوا داعين، وأن رسل الكتاب المقدس كانوا يتصرفون مع مسار الكارثة بصورة مختلفة من حيث التوجيه المكاني، وحتى ذلك كان يتم بفعل التوبة التي يدعو إليها الكتاب المقدس، وهي توبة من نوع معرفي أخلاقي يظن المؤمنون أن له تأثيرا على الكارثة. فنحن نرى موقف كاساندر الإغريقية محصورا في الشكوى السلبية، على خلاف موعظة الرعد الفاعلة لأنبياء إسرائيل. وما حذرت كاساندر منه كان هو انهيار طروادة ومصير أسرة أتريدوس، وهذه «الضرورة» والخطر الذي لا يمكن رده لم يستدع أحدا «للتصرف الضروري»، حتى كاساندر ذاتها لم تتحرك، وانتهت حياتها بكلمتها المأثورة «كفى حياة». لقد بدا كل شيء في نبوءات إسرائيل حتميا، ولكن بهيئة كاساندرية مختلفة، تتمثل في المؤسسة. ليس فقط كالذي رآه أبولو ذو النظرة البعيدة في شأن نفسه بل أيضا فيما

رأته أتروبوس إحدى ربات القدر اليونانية التي توصف بأنها ربة الميلاد المعروفة بأنها تجلب معها ما لا يمكن رده: فإذا جرت محاولة لتحاشي الحتمي، فسوف تستدعي الإرادة تحاشيه على الفور؛ كما هو الحال مع أوديب، وهو نموذج لا يمكن تصور مثله في الكتاب المقدس. لقد كان رسل الكتاب المقدس يشعرون بأنهم مدعوون إلى موعظة صارت ضرورة لتحولهم الذاتي ومن ثم ضرورة للتحويل الأكبر في القدر والمصير كما كانوا يشعرون أنهم مكلفون بذلك، ليهارسوا نبوءتهم بالهالة والإشراق الأخلاقي كحق أول. أما كاساندرافكانت تشعر أنها مغبونة بموهبتها أكثر من كونها مكرمة بها، بل إن المتنبي الأعمى تيريسياس الذي لم يكن مجرد حامل لندارة السوء لم يشترط لنبوته - كما أوضحت القصة الأسطورية الدينية القديمة - أن تكون له هالة إشراق وتكريم: فقد منحتة أفروديت القدرة على التنبؤ كتعويض عن جعلها إياه أعمى بعد أن تلصص عليها وهي داخل الحمام؛ أما إشعيا فقد مر عبر مدرسة أخرى للنبوته هي مدرسة العمل الأعلى في النظر إلى المستقبل وما يصاحبه من ردة فعل أخلاقية، وليس فقط أن يبدو متلقيا للأخبار العلوية. وربما أزيحت من خلال نظرية البوق الخالص هذه الطبيعة الذكورية العنيفة لنبوته الكتاب المقدس (على الرغم من أنها موجودة بدرجة بسيطة من «الإيعاز» عند موسى بن ميمون^(١)، وبدرجة أكبر منها عند توماس) خاصة ما يتعلق بغضب موسى الذي هو أكثر ما تم التحذير منه، وكأنه لم يكن ممكنا بالنسبة لبشر هو مجرد مساعد ليهوه لا يقوم إلا بتبليغ نظامه. وفضلا عن ذلك فإن المتنبيين العبرانيين لم يكونوا يصرون كغيرهم

(١) أبو عمران موسى بن ميمون بن عبيد الله فيلسوف يهودي وعالم وطبيب ولد في قرطبة بالأندلس عام ١١٣٨ وتوفي في الفسطاط بمصر عام ١٢٠٤. هربت أسرته بعد استيلاء الموحدين على قرطبة عام ١١٤٨ فتوجهت أولا عام ١١٥٩ إلى فاس بالمغرب، ثم إلى مصر مرورا بفلسطين عام ١١٦٥. عمل في مصر طبيا بقصر السلطان صلاح الدين الأيوبي وتبوأ زعامة الطائفة اليهودية في مصر آنذاك. والمرجح أنه دفن في طبرية حيث يوجد شاهد قبر له هناك حتى اليوم. يعتبر موسى بن ميمون أهم عالم دين يهودي في العصور الوسطى كما أنه حاز أعلى مقام في توبوب وتلخيص الشريعة اليهودية «الهالاخا» ومن أهم أعماله تعليقه على الميشنا الذي كتبه أولا بالعربية ثم ترجم فيما بعد إلى العبرية، لكن أهم مؤلفاته على الإطلاق كتابه «دلالة الحائرين»، وهو رؤية فلسفية كتبها بالعربية ثم ترجمت بعد إلى لغات عديدة، حاول موسى بن ميمون في هذا العمل التوفيق بين أقوال أرسطو وبين التعاليم الدينية اليهودية مستخدما عناصر الأفلاطونية الجديدة. وأكد على التوافق بين العقل والإيمان وسعى إلى تحرير الإنسان من الاغتراب الذاتي سواء الناجم عن الخرافة أو عن البعد عن العقلانية. (المترجم)

تنبؤات عن المصير والقدر بقدر ما كانوا يصدرون تعليمات بتحاشي غضب القدر. وقد أتموا عملهم من خلال إضافتهم الأمل النبوي إلى غضب الأنبياء من العجل الذهبي. وهذا تأثير مضاد لتأثير كاساندر الذي أشع لدى إشعياء بصفة خاصة سلاماً أخروياً وبريقاً صار أكبر بعد التوبة مما أشع به لدى الأنبياء الأقل ياساً.^(١) هذا برغم أو ربما بسبب التخبط المتقد في عدالة يهوه والذي يذكرنا بشكايه أيوب مما ابتلاه به، كما جاء في سفر مراثي إرميا: «مد [السيد] قوسه كعدو. نصب يمينه كمبغض، وقتل كل مشتبهات العين في خباء بنت صهيون. سكب كنار غيظه.» (مراثي إرميا ٢ / ٤-٥). لقد كان التهديد القاتل لإسرائيل داخل أرض يهوه الخاصة في عهد إرميا بمثابة جزء من النبوءة المتأخرة تقريبا. وبرغم ذلك لم يتضمن ذلك الخروج الممكن - وخاصة ذلك الخروج الكامن في المستقبل بصفة تامة - غير أمل فعال كما كان أمل كاساندر الذي لم يعرف مطلقاً شعوراً سلبياً ينحط إلى التشيؤ. بيد أن كل إعلان عن تحول ما يحدث دائماً في صورة افتراض فقط، أي بشرط وقوع التوبة من جانب من ينبئ به، أي بمقدمات القرار الذاتي ومن ثم المبادرة الذاتية؛ وهذا ما نراه بداية من عاموس ووصولاً إلى دانيال آخر الأنبياء، الذي ظل آخرهم، كما قال ذلك أيضاً موسى بن ميمون لأن النبوة في أوقات الانهزام المحض تتلاشى وانعدام الأمل في المهجر ينهيها تماماً. (انظر كتاب موسى بن ميمون زعيم الضالين الجزء الثاني ص ٢٤٦). غير أن من الملامح الرئيسية لعصر ازدهار الأنبياء أن رؤيتهم لا تبقى واضحة، وهكذا لا يصير كل قدر مستقبلي لا يتأكد فيه شيء سواء كان خيراً أم شراً، أكثر من مجرد - نبوءة. لأن المصير القابل للتغير بصفته معارضاً للمصير هو ما يصنع في النهاية أرض الأمانى والرغائب التي تبشر بها نبوءة الكتاب المقدس. ولا ينفصل هذا عن سياق متصل «بتساهل يهوه» القديم جداً حتى وإن كان من جملة التحريف ولا عن المصير الذي يحتمه، خاصة إن كان شديد الوطأة من حيث القضاء. مثال

(١) تلك خرافات أهل الزيغ فما كان لأنبياء الله أن يقنطوا أو يأسوا، وليس ذلك إلا أحد أوهام المبطلين، وهؤلاء يترددون في ريبهم واضطراباتهم العقلية والذهنية والنفسية، ويريدون أن يطبعوا البشرية بطابعهم الشائه، فما قدر هؤلاء الخالق جل وعلا حق قدره، وما قدروا أنبياءه حق أقدارهم كمبلغين عن العزيز الحكيم، فهيهات أن يدرك أهل النقيصة أو صاف أهل الكمال من رسل رب الجبال، تبارك ربنا وتعالى. (المترجم)

ذلك ما ورد في قصة سدوم وعمورة^(١) التي تحمل في طياتها دائما تهديدا بانحيار مملكة القدس كما تتضمن في طياتها إمكانية تحول الكارثة لو أن عشرة من الصالحين وقفوا في وجهها. حتى إن نجاة نوح كشخص وحيد صالح في زمنه تنتمي نوعا ما إلى هذا التصور، برغم أن يهوه في قصة نوح استثنى العادل الفرد من الطوفان دون الحاجة إلى توبته غير الضرورية وكذلك دون شفاعة بشرية. وعلى الأقل فقد ورد أن كاساندرًا غير السلبية وغير القابلة للاستبدال في الميثولوجيا اليونانية القديمة لم يكن ممكنا استدعاؤها لمثل هذه السوابق الأولى (كما نرى في إشعياء ٩/٥٤ وهو موضع يتعلق بنجاة نوح، وكما في عاموس ١١/٤ الذي يتحدث عن مصير سدوم وعمورة)^(٢). ويتنفي هذا خاصة لأن آلهة الأقدار الإغريقية مويرا أو القوة الأولى لتقرير مصير البشر لم يكن لها مدخل إلى التأثير في زيوس لأنهن بناته، ما يعني أنها بلا تأثير على البشر بالأولى. هذا في حين أن يهوه بسبب سلطانه الأحادي وبسبب «عدالته» التي لا يقيسها غيره، لم يتمكن من التملص من مسؤوليته عن رسالاته قبل موسى أي بصفته مسؤولا عن الأخلاق - برغم وجوده داخل الاتحاد.

تكملة ثالثة: لماذا كان ممكنا دائما اعتبار كل نبي موسى جديدا

كثيرا ما يفتح هنا أو هناك أيضا ما كان منذ القدم يتردد في كلمات. بل وينشق مسفرا عن طويته. فقد كان عاموس رجلا شجاعا يشعر بالمرارة من أفعال أهل العنت الأثرياء كما لم يشعر أحد من قبله، إلا أن هذا النبي الأول كان له أيضا

(١) سدوم وعمورة مدينتان في منطقة تضم عددا آخر من المدن القريبة من البحر الميت وغور الأردن خسف الله بها بسبب ما كان يقوم به أهل هذه القرى وهم قوم لوط الذين استحدثوا لونا بغضا من الفاحشة حيث كانوا يأتون الذكران من العالمين كما أخبر القرآن، وذكرت الكتب السابقة عنهم ما يتطابق مع ذلك وضرهم عرض الحائط بتحذيرات نبي الله لوط عليه السلام، وقد أنزل الله عقابا رهيبا عليهم ودمر قراهم تدميرا ولم ينج من هذا العقاب إلا سيدنا لوط ومن آمن معه الله رب العالمين. (المترجم).

(٢) جاء في إشعياء ٩/٥٤ عن الرب قوله: «لأنه كمياء نوح هذه لي. كما حلفت أن لا تغير بعد مياها نوح على الأرض، هكذا حلفت أن لا أغضب عليك ولا أزجرك». وجاء في عاموس ١١/٤: «قلبت بعضكم كما قلب الله سدوم وعمورة، فصرتم كسعلة منتشلة من الحريق، فلم ترجعوا إلى، يقول الرب». (المترجم).

ميراثه مثل دانيال آخر الأنبياء. لقد جاء في سفر عاموس ما يدل على ميراث الشدة والعقاب: «سأرسل نارا على يهوذا فتأكل قصور أورشليم - هكذا قال الرب: «من أجل ذنوب إسرائيل الثلاثة والأربعة لا أرجع عنه، لأنهم باعوا البار بالفضة والبائس لأجل نعلين. الذين يتهمون تراب الأرض على رؤوس المساكين، ويصدون سبيل البائسين، ويذهب رجل وأبوه إلى صبية واحدة، حتى يدينوا اسم قدسي.» (سفر عاموس ٥ - ٧)^(١) فمثل هذا الديك الأحمر لم يوضع من قبل في مثل هذا الموضع. ثم جاء تحول العالم من دون يهو وبمتصرف جديد تراه عند دانيال: «كنت أرى في رؤى الليل وإذا مع سحب السماء مثل ابن إنسان أتى وجاء إلى القديم الأيام فقبوه قدامه. فأعطى سلطانا ومجدا وملكوتا للتعبد له كل الشعوب والأمم والألسنة. سلطانه سلطان أبدي ما لن يزول، وملكوته لا ينقرض» (سفر دانيال ٧/١٣-١٤)^(٢). هذا النص الغامض الذي يتحدث عن ابن إنسان جاء يحل محل غيره، يبقى فريدا تقريبا في النصوص السابقة، ولا ترد إشارة إليه عند أحد من الأنبياء إلا عند حزقيال (١/٢٦) لكنه لم يرد له ذكر في كتب موسى. ثم ظهرت رسل إسرائيل (الذين لم يرجع أحد منهم) دائما في ضوء موسى، كأنهم من دونه ما كانوا ليكونوا أنبياء. فالواجب الأخلاقي وبشارة المستقبل لم يظهرها عند الأنبياء أول مرة، ولم يكونا مهملي الذكر في أصلهما القديم ورابطهما الأكبر بالآخرة ونعني به

(١) يبدو النص الألماني أكثر وضوحا من النص العربي وقد نقلنا الترجمة كما هي في الطبعة العربية للكتاب المقدس، ولكن المعنى في اللغة الألمانية يتضح خاصة في قوله ويطأون رؤوس الفقراء داخل الخبث (البراز) بدلا من القول: الذين يتهمون تراب الأرض على رؤوس المساكين التي جاء به النص العربي في صياغة غير معتادة ولا يستخدم فعل يتهم أصلا في العربية في سياق دس الرأس في شيء خبيث وإنما جاء في لسان العرب ضمن ما ورد تحت مادة همم ما نصه «تهم رأسه: فلاه. وهممت المرأة في رأس الصبي، وذلك إذا نومته بصوت ترققه له. ويقال: هو يتهم رأسه أي يفليه. وهممت المرأة في رأس الرجل: فلتته.» وهنا ندرك المشكلة الكبرى التي يواجهها الكتاب المقدس في استقباله العربي بسبب الترجمات الركيكة وغير المناسبة في أسلوبها وسياقها، ولا أدري من الذي عهد بترجمة هذا الكتاب المليء بالمشكلات أصلا كما يوضح بلوخ هنا، إلى شخص أو أشخاص لا يتوفرون على قدرات لغوية عربية زادت الطين بلة وتحولت معانيه غالبا إلى قصص دون المستوى بدرجة بشعة ساهمت في نزع القداسة عن كتاب مقدس، إنها الجريمة الكبرى في حق هذا الكتاب في المحيط العربي. (المترجم)

(٢) مرة أخرى مشكلة كبيرة في معنى النص العربي الملغز، وفوق ذلك كتب بلوخ أنه الإصحاح الرابع في سفر دانيال، لكنني وجدته الإصحاح السابع. (المترجم).

كتب موسى الخمسة، وذلك لكي يحلا محله مثلاً بمصادر غير إسرائيلية، كما حدث أحيانا من فصيل يعتبر «مواليا لبابل» حاول الركون إلى كتاب شريعة هامورابي العتيق والسابق على شريعة موسى بزمان كبير، أو ما حدث مع بشارة المستقبل، ومبدأ الخلاص عند الفرس (المشيحانية الفارسية) وهو مبدأ زعم أنه نشأ لدى الفرس بعد موسى وتمثل في تعاليم زرادشت عن العودة المستقبلية في الآخرة. ولم يرد في شريعة هامورابي ولا عقيدة الخلاص الفارسية التي لم تظهر فوق ذلك إلا بعد إشعياء (١١ / ١)، أي ذكر لعهد الاستعباد الخالي من أي حقوق إنسانية لهم داخل مصر ولا أي ذكر للخروج الجسور إلى كنعان - الذي كان يمثل انفجارا بدلا من أن يكون تبجيلا مدويا للإله. كل ذلك كان دليلا على الصدى الدائم للثابت الذي لا يستبدل والذي مثله موسى التاريخي بصفة كلية لأنبياء إسرائيل، وهو الصدى الذي ظل داخل نفوسهم عنه حتى وإن اعتراه انشقاق أو صدع كبير بتلك الدرجة. لقد شنع الأنبياء على كنعان بمرارة لكنهم حين كانوا يتذكرون مآسيه كانوا أيضا يأملون في ما هو أفضل كما أوضح فون راد في كتابه «لاهوت العهد القديم» (الجزء الثاني ص ٣٤٤) حيث قال: «كانوا ينتظرون ظهور داوود جديد، وظهور خروج جديد، وميثاق جديد تحل به بركة الرب. لقد اكتسب القديم معنى إرشاديا نمطيا بالنسبة للجدید». هذا على الرغم من تعارض ذلك مع الدين العبادي الكهنوتي تعارضا حادا ومتواصلا، ومع تعارضه أيضا مع جميع ظواهر الفروض العبادية التي لم يكن الكهنوت ومؤسساته يشرعان فيها. بدت الأخلاق مثلها مثل المدينة الفاضلة عند الأنبياء كما لو كانت غير ممكنة من دون موسى، حتى ولو تحققت بصورة انفجارية. وحين يتحدث هوشع بمبررات مقنعة عن عهد الصحراء بصفته «عهد عرس إسرائيل»، فلم يكن ذلك لمجرد «أن الرب كان يحب شعبه»، وإنما لأن هذا العهد كان عهد موسى، ولم يكن عرف شيئا بعد عن الأذى الذي لحق بإسرائيل في كنعان. كما أن الطائفة شبه البدوية تحديدا، والتي كانت تحتفي بذكرى الخروج من مصر ونعني بها الناصريين، ظهر فيها نبي مثل إلياس، الذي عاد ثانية إلى الصحراء حيث تم عقد الميثاق قديما، ولم ينحصر ميراث موسى بعد في الوصايا العشر الزائفة.

والحق أن النعمة العالية للوصايا العشر والتي أضيفت إداريا من الكهنوت وضعها الأنبياء شرطا في معظم مكونات الوصايا: ليس بصفقتها قانونا مفروضا من الخارج، وإنما كبنود لنوع من التماسك بل من الترابط الثنائي والمتفاعل بين الشعب وبين رب البشارة. لقد قاد موسى شعب الخروج إلى حلف أخلاقي مع ربهم الذي فارق سيناء، ومن ثم خاطب الأنبياء بطريقة ألزم فيها نفسه بتلك الالتزامات. ولذلك ذكرت الترجمة الإغريقية للعهد القديم والمسماة «سبتواجيتتا» معنى العهد بكلمة (بعريث) العبرية بناء على موعظة نبوية مرئية، وهي كلمة تعني اتفاقا متبادلا «دياثيك» بل كأنه «دستور» وفقا لما يحدده الرب لفظا وبدا فيه الجانب الأخلاقي معيارا ملزما للرب ذاته. إنه ميراث هائل بلا ريب يتعلق بفكرة الرب التي نمقتها موسى وأعلاها فوق جميع إسهامات الأخلاق كما كان حالها قبل سقوط سدوم وعمورة. وظلت الفكرة تعلو حتى رافقت دائما دعوات الأنبياء بالتوبة والرجوع، وهو دستور لم يكن فقط ساريا على الشعب، وإنما على يهوه الذي دخل في العهد الذي لم يتأكد إلا بذلك، واستبدل من خلال هذا الأمر الدعاء السحري بالدعاء الأخلاقي. وهذا الدعاء والرجاء تحديدا، بصفته دعاء بعودة نموذج يهوه إلى ذاته، لم يوجد قبل نصوص موسى، التي كانت تدشيننا لجميع الأنبياء بل وقبل تدشينهم بزمان طويل: «فتضرع موسى أمام الرب إلهه، وقال: «لماذا يارب يحمى غضبك على شعبك الذي أخرجته من أرض مصر بقوة عظيمة ويد شديدة؟ لماذا يتكلم المصريون قائلين: أخرجهم بخبث ليقتلهم في الجبال، ويفنيهم عن وجه الأرض؟ أرجع عن همو غضبك واندم على الشر بشعبك. اذكر إبراهيم وإسحاق وإسرائيل عبيدك الذين حلفت لهم بنفسك وقلت لهم: أكثر نسلكم كنجوم السماء، وأعطي نسلكم كل هذه الأرض التي تكلمت عنها فيملكونها إلى الأبد. فندم الرب على الشر الذي قال إنه يفعل به شعبه.» (الخروج ٣٢/١١ - ١٤)^(١). وهنا سمي موسى

(١) حاش الله أن يوصف بالندم وسوء التقدير والخطأ، وحاش لله أن يسميه أهل النقص هذه الصفات والأخاليط الغبية، إنه حكيم قدير، وحده الفعال لما يريد، فكيف يقول ذلك نبي لربه جل وعلا؟ إنها افتراءات أهل الكتاب على الله وويل لهم مما يفترون. (المترجم).

من خلال مثل هذا المطلب المنادي بالتحول داخل كتب موسى في النهاية باسم النبي، بل باسم النبي الأكبر: «ولم يبق بعد نبي في إسرائيل مثل موسى الذي عرفه الرب وجها لوجه» (التثنية ٣٤ / ١٠) ومن ثم قام الرب الغيور بذاته وفقا للنص المذكور بدفنه، حيث «لا يعلم أحد أين قبره حتى يومنا هذا». كذلك مما ينسب إلى موسى - بصفته جدا أو سلفا ممتد الأثر في نسله وبصفته ميراثا يمكن توظيفه من خلال الأنبياء بعده تحديدا - أنه لم يكن هو فاعل فعل التعرف بالرؤية وجها لوجه، فلم تقل العبارة مثلا: «فتعرف على الرب وجها لوجه»، وإنما جاءت في صورة: «الذي عرفه الرب وجها لوجه» كأنها تقريبا لقطة معادة لقربان إسحق «فدعا إبراهيم اسم ذلك الموضع «يهوه برأه» حتى إنه يقال اليوم: «في جبل الرب يرى»^(١). ويرتبط أخيرا بمثل هذه الرؤية الموسوية وبصورة تلازمية أمر لا يتعلق تحديدا بأنبياء العهد القديم، وإنما بيسوع الذي اتخذ في البداية ولا ريب نبيا، ونعني بذلك الهالة المشرقة المحيطة بالوجه. فحين هبط موسى من جبل سيناء، كان «عند دخوله أمام الرب ليتكلم معه ينزع البرقع حتى يخرج، ثم يخرج ويكلم بني إسرائيل بما يوحي». فإذا رأى بنو إسرائيل وجه موسى أن جلده يلمع، كان موسى يرد البرقع على وجهه حتى يدخل ليتكلم معه» (الخروج ٣٤ / ٣٥). وحين صعد يسوع مع حواريه على جبل عال، صعد إليهم هذا الضياء الموسوي حتى أشرق يسوع: «وتغيرت هيئته قدامهم، وأضاء وجهه كالشمس، وصارت ثيابه بيضاء كالنور. وإذا موسى وإيليا قد ظهرا لهم يتكلمان معه. فجعل بطرس يقول ليسوع: «يارب، جيد أن تكون ههنا! فإن شئت تصنع هنا ثلاث مظال: لك واحدة، ولموسى واحدة، ولإيليا واحدة.» (متى ١٧ / ٢-٤). غير أن هذا النور النهائي الكوني، والذي يظهر لدى الأنبياء نادرا وانتحل في رؤيا نهاية العالم عند إشعياء (٢٤ / ١٧-٢٠) - ليس له ذكر على الإطلاق في كتب موسى الخمسة. لكن التابع الأخروي من الكارثة إلى إشراق المختارين ظهر بعد ذلك: مصر-كنعان ثم الغرق في البحر الأحمر - ثم العبور إلى

(١) الصياغة الألمانية لعنى هذا الموضع في الكتاب المقدس تقول: «في جبل موريا، حيث يرى الرب ما يرى» بمعنى تقريبي. وهنا يتبادر تبين كبير بين هذا المعنى والترجمة العربية. (المترجم).

الأرض الموعودة ، كان ذلك مقصودا، إلا أن ما جاء عن موسى لا يتضمن ذكرا عن نهاية العالم القائم حتى إذ ، لكي لا يذكره أحد بعد كما يقول إشعياء، وقبله على أقصى تقدير أثر الطوفان. إن فناء العالم لم يظهر إلا لدى أنبياء الكتاب المقدس ((سما جديدة، وأرض جديدة))، حتى وإن بدا ذلك في إطار عمل يهوه، وليس - كما في كتاب أيوب الذي وضع متأخرا - بصفته خروجاً من سلطان يهوه ذاته. غير أن شكوى الرب من خلقه، وهزه لقضبان سجنه تعني في الحقيقة مواصلة التفكير في رب موسى صاحب الوعد، حتى ولو بصورة متشوفة، لكنه ليس رب الوفاء حتى فيما يتعلق بأعمال يهوه في الماضي الأجل حالا. وهكذا صار معظم الأنبياء أكثر ميلا إلى التفكير الأخروي باستمرار وكأنهم لم يدخلوا الأرض الموعودة كما فعل مرة أخرى موسى من قبل. لقد صار التمكن من الجلوس تحت تعريشة الكرم التي لا يتعرض أحد تحتها للإزعاج مستقبلا مأمولا مثل الأرض التي سال فيها يوما اللبن والعسل، بل ومثل العدالة التي يراها يهوه (انظر إشعياء ١٨/٤٨) فتمتلى بها الأرض كما يمتلى البحر بالماء.

تكملة رابعة: «أؤمن بالرب، لكنني أرفض عالمه» (إيفان كارامازوف)؛
معنى هذه الجملة عند الأنبياء

يسترعي الانتباه كثيرا، كيف ينظر المتنبؤون للخلف، إلى ما يمكن أن يسمى الأيام الأولى التي بدأ الكتاب يشكل فيها عالما له. فحتى مع ركونهم إلى موسى إلا أنهم يتذكرون أيضا قصة الآباء من قبل، لكنهم لا يتذكرون التكوين، أو لا يتذكرون كيف كتب هكذا. وربما لم يكن هذا معهودا لأقدم الأنبياء حين لم تكن قصة الآباء وضعت بالصيغة اليهودية ولا بالصيغة الإلهية المحررة كهنوتيا. ولم يكن هذا معهودا بالصورة التي عرفت بعد. غير أن هذا لا ينطبق على الأنبياء الذين ظهروا فيما بعد، فقد كانت هذه الظاهرة أقل لديهم من القدماء الذين أذاعوا أعمال يهوه عن خلق العالم من دون المصادر المعروفة بمصادر يهوه ومن دون مصادر الكهنوت كما

جاء في سفر التكوين (١ - ١٤)، وهي المصادر التي تمثل أسطورة خيالية، ومن ثم يتأكد (حين نتذكر ما قيل هنا في الفصل ١٥ من هذا الكتاب) أن الرب الخالق الذي شكل الإنسان من الطين، يحمل ملامح الرب المصري القديم «بتاح» المعروف بإله النحت، والذي قدسته الدولة المصرية الوسطى، مؤكداً على الأعماق المظلمة التي ترفرف فوقها روح الرب، ومذكراً بالمياه الأزلية في أسطورة الخلق البابلية والتي يغوص في أعماقها غيلان المياه ويسير فوقها جنود الرب الظافرون والمبينون للحقيقة الربانية. هذا العنصر الأخير تحديداً (الذي تصوره الأساطير البابلية بصراع الإله مردوخ ضد التين تيامات، مثير الفوضى في العالم السفلي) يظهر لدى كثير من الأنبياء بملامح لم يأخذها الكاتب اليهودي مطلقاً. ومن ثم فإن الخفوت الواقعي، بل السكوت المطلق عن قصة الخلق التي ذكرها الكتاب المقدس من قبل هؤلاء الأنبياء - لم يكن بسبب غياب المعرفة. بل إن هناك ما هو مختلف عن ذلك وأكثر من ذلك حين يتحدث المصدر اليهودي الكهنوتي عن الأنبياء كأنهم يعرفون كيف يسردون قصة التكوين، كما نراه في سفر إشعياء (٩/٥١ وما بعدها) حيث يتحدث عن يهوه كأول قاتل للتين وأول من جفف البحر، وكما نرى في كتاب أيوب الذي ألف بعد العهد النبوي (٨/٣٨ - ١١) حيث يتحدث عنه في بداية جميع الأزملة حين احتجز المحيط الهادر ووضع له مصارع، وحد من قوته: ورغم ذلك لا تبدي نبوة الأنبياء رغبة واضحة في الاقتباس من سفر التكوين إلا قليلاً، بل إنها تبدي رغبة معاكسة. ولم تكن هذه الرغبة بالتأكيد معاكسة «للروح الإلهي» بصفته مبدعة، وإنما كانت معاكسة لخطابية التكوين الدالة على بداية عالم غير كاف وضد رب ما يزال يجد عمله رائعا، بينما يلقي بما يناقض ذلك في كل مرة على كاهل البشر الذين خلقهم هو أيضاً باعتبارهم كباش فداء. وفي حين يواصل يهوه سلطانه على الناس، وبخاصة على شعبه المختار، بهذه الصورة العنيفة المبيدة، ينشأ لدى الأنبياء نوع من الرجوع عما كان موجوداً بالجملة، وينشأ لديهم وضع نهاية، نهاية أخروية لكل ما كان من «مصر» و «بابل» بصفة مطلقة. لذا يقول إشعياء (٤٣/١٨): «لا تذكروا الأوليات، والقديمات لا

تأملوا»، كل ذلك يتعلق بالتشوهات التي تكونت وبالكوارث التي وقعت حتى ذلك الوقت ومنيت بها البشارة الإلهية، بينما لا يتعلق بالإله الخالق الذي سمح بمثل تلك الكوارث، والذي ظل منفتحاً بصورة أكبر لمستقبل أخروي لا يفقد مصداقيته، بل ظل أكثر انفتاحاً للبشارة التي لا يمكن تعويضها في - الماضي. وبعد ذلك بقليل يرد ما يبدو أنه عكس ما قيل هنا، وذلك من أجل يهوه وحده، فنرى في النص ذاته (إشعيا ٤٦ / ٩ وما بعدها): «اذكروا الأوليات منذ القديم. لأنني أنا الله وليس آخر. الإله وليس مثلي. مخبر منذ البدء بالأخير، ومنذ القديم بما لم يفعل، قائلاً: رأيي يقوم وأفعل كل رأيي»، وهو ما يشير تحديداً إلى مزيد من الاتجاه الأخروي المنبثق عن الكائن الآن بصفته ماضياً مؤكداً، ومن الماضي المحتمل بصفته كائناً حقيقياً. فها هنا حديث قاطع وثابت ضد التكوين الأولي، نجده أيضاً في إشعيا الثالث (٦٥ / ١٧)،^(١) ثم متوجهاً وبصفة أشد تحديداً إلى الإنسان في إشعيا ٦٦ / ٢٢: «لأنه كما أن السماوات الجديدة والأرض الجديدة التي أنا صانع تثبت أمامي، يقول الرب، هكذا يثبت نسلكم واسمكم». وهذا مشوب بالاضطراب ولا ريب، ففي هذا الموضع أيضاً يتنبأ الرب - الذي كان حتى الآن ربا خالقاً بذاته في أجل غير مسمى - بأنه سيكون ربا منقذاً تشكك فيه أيوب كأول من تشكك، لكن نوعاً من إصلاح ما فسد يبدو هنا وكأن ما كان أولاً مضى بالفعل هنا ولن يعود. ومن ثم فليس من التناقض غير المبرر أن تسهم موسيقى برامز لقديس الموتى في فهم عبارة إشعيا (١١ / ٥١): «ومفديو الرب يرجعون، ويأتون إلى صهيون بالترنم، وعلى رؤوسهم فرح أبدي». وهذا دليل كاف على النمطية في دين يمثل الموت فيه، حتى في سفر تكوينه، وبعد الطرد من الجنة، القدر المحتوم ويسد فيه الطريق إلى شجرة الحياة في معبد الرب «بسيف مصقول صارم».

(١) ورد في هذا الموضع: «لأنني أنا ذا خالق سماءات جديدة وأرضاً جديدة فلا تذكر الأولى، ولا تخطر على بال». (إشعيا ٦٥ / ١٧)، وإشعيا الثالث هو نفسه إشعيا. (المترجم)

لا يطلق أبداً على أولئك الذين ينظرون إلى الخلف أكثر مما ينظرون إلى الأمام وصف المتنبيين. إلا أن وجوههم تظل مشدودة بقوى إلى المستقبل الذي ليس له جذور تميزه. وهكذا أيضاً لم تتم في الماضي إزاحة قصة الآباء إلى الوراء ولا قصة موسى المعروفة، وإنما أزيحت سفينة نوح الحقيقية التي ورد ذكرها بصورة أسطورية عن ما كان قبل نشوء العالم. وكأن هذه القصة لم تكن أصلاً حقيقياً، أو كأنها في نهاية المطاف ليست أصلاً للغناء الدنيوي بقدر ما هي أصل لما يتمخض عنه من الخلاص.

حتى إن «الفردوس» ذاته قبل «الخطيئة الأولى» الذي لم يكن ممكناً أن تنطبق عليه في نهاية المطاف عبارة: «أنظر قد خلقت شيئاً طيباً»، بدا غير مكتمل، لدرجة أن «صهيون الجديد» لم يرد من خلال النبوة بأي حال مجرد إعادة لذاته فحسب. إن المدائح التي وجهت لخلق يهوه وما صار عبر هذا التابوت (وإن كانت كثيراً ما تنقطع بصورة مريرة في المزامير) تعطي انطباعاً بعدم الانتظام، على الأقل انطباعاً بأن هناك شيئاً كان على طول المدى غير حقيقي مطلقاً. صحيح أن هناك بين حين وآخر أساطير عن الخلق تذكر على الهامش، لكنها تتميز غالباً بأنها نوع من التمرد الذي لا يرد مطلقاً في سفر التكوين الذي يركن إليه رجال الكهنوت. وصحيح أن إشعياء يذكر فيما يبدو أيضاً هذا الرب يهوه المثير للدهشة، الذي أسس الأرض ورفع السماء في موضع من مواضعه (إشعياء ٤٨/١٣)، لكن يهوه يقدم نفسه في إشعياء ٤٤/٢٤ لإسرائيل في نفس واحد، نفس قديم قائلًا: «هكذا يقول الرب فاديك، وجابلك من البطن، أنا الرب صانع كل شيء، ناشر السماوات وحدي، باسط الأرض من معي». وهنا لا يدخل مثل هذا السلوك الفوري المتجانس الحاضر من حيث العدد والوزن في مواجهة رب النجاة من الناحية الأخرى، أي من ناحية «التكوين» الجديد. إن ذلك يبدو ويبقى هدفاً مقصوداً بالنسبة لإزاحة التكوين الأول إلى الخلف في وعي الأنبياء بما فيه من توتر يزداد قوة بين وصف الصانع ووصف المنقذ في مثل هذه المواضع الدالة على المصادفة، حتى وإن كان مقدار التوتر لم ينعكس بعد في الأماكن الناقصة الكثيرة والغالبة التي أخلاها الرب

الخالق (لصالح الرب المنقذ). حتى وإن لم تنتج عواقب متعارضة نظرياً لعملية تمزيق الرب نفسه، كما وقع فيما بعد في سفر أيوب، بل وبعد ذلك بكثير في الثنائية المانوية ولدى مرقيون السينوبي^(١) حيث تحول «أبونا، خالق العالم» إلى عدو، بل إلى شيطان تحديداً، من أجل الهالة التي تحيط بالمسيح، المنقذ. بيد أن عالم التكوين صار عند كثير من الأنبياء عبثاً على يهوه، حتى بلا خروج منه ذاته (التكوين)، ولكن بخروج من السماء، التي كانت ما تزال تفخر بأعمال الخلق الخالدة. من هنا جاء الصدى المتأخر لإشعيا، وليس فقط لأيوب، عند إيفان كارامازوف في حوارهِ مع إليوشا في رواية الإخوة كارامازوف، حيث قال: «ليس ما أرفض قبوله هو الرب، افهمني جيداً، وإنما العالم الذي خلقه، ولا أستطيع قبوله». (انظر طبعة دار «بيبر» ١٩٥٩ م ص. ٣٨٢). لكن هذه الثنائية أو على الأقل الفصل بين السلطات بقي له رنين مباشر في هذه المصادفات الصادمة عند إشعيا الذي يتحدث وفقاً لها - وهو أمر لا بد أن نؤكد أنه تقليد معتاد - عن يهوه «بصفته تارة خالق العالم، وتارة أخرى بصفته خالق إسرائيل، والذي «خلص» إسرائيل. إلا أن النبي يعني بكلمة خلق إسرائيل الأعمال التاريخية التي أضافها التقليد القديم لسفر الخروج إلى أعمال رب إسرائيل... ومنها تخليص الشعب من مصر كنمط ونموذج لخلاص مستقبلي». (فون راد: لاهوت العهد القديم. الجزء الثاني ص ٢٥١). الفريد من نوعه في ذلك أنه ما تبقى بالتالي، على الأقل بصورة جوهرية لدى الأنبياء، من خلق الكون أي خلق مصر، هو أنه صار في الوقت ذاته خلقاً جاء بالبشارة أي بالخروج من مصر. كل ذلك من خلال الكلمة الملبية الموفية، وليس من خلال الكلمة الجامعة الدالة على الخلق ذاته، الكلمة الداعية لأعلى والتي لم تكن دعت للأعلى بعد. ولم تكن هذه الكلمة لتملاً الحيز بمثل هذه الطريقة الشاذة، وإنما كانت تملأ الوقت، بكونها تعين على تجاوز كل خيبة أمل تاريخية، وتعيد إنتاج كل بداية جديدة لعدن في «مملكة الرب» المستقبلية،

(١) مرقيون السينوبي (٨٥-١٦٠ للميلاد) هو ابن أحد أساقفة سينوب في إقليم البنطس بآسيا الصغرى (تركيا اليوم)، كان قد تأثر بآطروحات الفكر الديني الغنوصي فحرمه والده من الكنيسة فخرج من سينوب وطاف أماكن عديدة في آسيا الصغرى حتى وصل إلى روما ومنح كنيستها هدية مادية قيمة ونشر تعاليمه وتجمع حوله كثيرون. (المترجم).

بل ولا تتوقف عند إعادتها فحسب. مثل هذا التصور عن الفعل الخلاق الرائع للمؤسس والمنقذ استخرج الآن على كل حال - الجانب الخلاق من خالق العالم ذاته ليضعه في داخل الكلمة المبشرة لتكوين يختلف تماما بصفته التكوين الصحيح في النهاية. ولكن دائما وكما هو الحال هنا أيضا فإن الخلاق المتمثل في الكلمة الخالقة المنجزة لم يوجد إلا في خلق إسرائيل ، ذلك الخلق المشيحاني عند النقطة النهائية، وهي التكوين المستقبلي بصفته الخلاص المخلص. هذا الأمر المخلوق بصورة أخرى والمحيط بنا جعله الأنبياء حتى في احتفالات المدح النادرة في أحسن الأحوال تشبيها لمقولة «سيكون نور وصار نور» لكن هذا يبقى بعيدا عن الغائية والأخروية. من هنا ارتفعت نبرة هؤلاء حقا في التكوين المنتظر لا التكوين الذي كان، حيث يقول: «من أجل صهيون لا أسكت، ومن أجل أورشليم لا أهدأ، حتى يخرج برها كضيء وخلاصها كمصباح ينقذ. فترى الأمم برّك، وكل الملوك مجدك، وتسمين باسم جديد يعينه فم الرب.» (إشعيا ٦٢ / ١-٢). في الوقت نفسه يتجاوز هذا الفهم الأخروي مجرد مملكة السلام الأرضي بما فيها من مقعد هنئيء لكل ساكن فيها تحت شجرة التين بداخلها، الأمر الذي يؤكد الفرضية المضادة للمتعة التي ذكرت في التكوين الأول ومحيطه مرة أخرى. وهذا كما رأينا أمر ينسف كيانه، حتى وإن لم تبدأ الحمولة المنذرة بالخراب الأخروي بصورة فعلية وواضحة إلا مع آخر أنبياء إسرائيل وهو دانيال. ثم يتزايد ذلك من خلال شواهد نهاية الزمان عند باروخ الآشوري حتى رؤيا يوحنا، ويتضمن ذلك كله ملامح إفناء العالم كلية وهو ما لا نراه عند الأنبياء إلا إشارة وإن لم يكن منفصلا بحال من الأحوال. وكأنها ملامح لنفاد صبر أخروي كبير هو في الوقت ذاته تحديدا إقناع بنهاية الزمان في أفق كوني وغير كوني هائل. لكن الأنبياء سبقوا المبشرين بنهاية الزمان بكل معنى وليس آخرها الحالة النفسية الطبواوية التي تختلف عنها بصورة كلية كتب الحكمة اليهودية المتأخرة التي أريد بها إلحاق البرق المرعب بمناظر نهاية الزمان. إن مشاهد النهاية ما كان لها ذكر من دون توبة الأرض والسماء الموجهة من قبل الأنبياء ومن دون منهج بروميشي ذي خاصية عبرانية.

٢٤ - حدود الصبر، أيوب أو الخروج ليس إلى تصورات يهوه وإنما منها، حدة المشيحية

أيوب يعلن

يفضل الرجل الطيب الذي يتعامل باستقامة أن يثق بالآخرين. ولكن إذا ما تعرض لخيانة شنيعة انفتحت عيناه فجأة واتسعت بشدة. كان أيوب يستشعر هذا الوضع، فقد شك في الرب بل أنكر عدالته.^(١) الضلال يزدهر والتقوى تجف، هذا ما رآه أيوب في نفسه. لقد صار في معاناة لا توصف وراح يشكو يهوه، حيث ذكر أنه لن يبحث بعد عن سبب شقائه، لن يبحث بعد في ضعفه الشخصي ولا في ذنب ذاته. لقد صار يحلم خارج نفسه وفيما وراء نفسه بحياة أخرى مليئة بالحراك المرئي، ولم يعد يفهم هذا العالم البائس. وقد صار تسأول أيوب منذ ذلك الوقت تساؤلا مخفيا: أين كان الرب؟ ربما أدت المعاناة هنا إلى النهوض والتساؤل أكثر من أن تؤدي إلى نوع من النبل.

لم ينس أيوب التذمر مطلقا، ولم يتوقف عقله بعد عن الفكر. وقد عرفنا الكتاب المقدس معرفة وثيقة بتذمر بني إسرائيل، وهي معرفة ما تفتأ تخترقنا عبر النص الكهنوتي بصور أكبر مرات ومرات. ومن هنا فمن المرجح أن يكون كتابه الذي احتفظ بمكانته قد نشأ مؤخرا بين ٥٠٠ إلى ٤٠٠ ق. م. غير أن الإطار المسمى بكتاب أيوب الشعبي كان أسبق من ذلك بكثير، حيث تضمن غواية الشيطان والنهاية السعيدة آخر الأمر. لقد أدخل مبدع هذا الكتاب الشعبي تصورات في ثناياه كما أدخل جوته قصته عن فاوست إلى مسرح العرائس. أما الكتاب الشعبي نفسه الذي لم يتبق منه إلا الفصلان الأوليان والفصل الأخير فلا بد أن يكون كتابا قديما جدا، لأن الكلدانيين كانوا ما يزالون بالنسبة لأيوب كما يبين سفره (١٧/١) بدوا مغيرين (الأمر الذي كان هذا الشعب البارع في قراءة النجوم قد تجاوزه يقينا منذ

(١) حاش لله أن يجعل من الأنبياء من يشكون فيه وحاش لأنبيائه أن يشكوا في ربهم، بل أنتم قوم تتخرون وأخذكم تحرصكم إلى القول فيما لا تعلمون، وتظنون أنكم تقولون شيئا وكلامكم غثاء لكن لا تدركون. (المترجم)

زمن طويل). بل إن حزقيال يذكر اسم أيوب قبل مائتي عام من التأليف المرجح
 لقصة أيوب ذاتها، وهو يذكره بصفته شخصا معروفا من الزمن القديم فيذكره مع
 نوح ودانيال الذي يعتبر هو الآخر نبيا قديما (انظر حزقيال ١٤ / ١٤ ، و ٢٠).
 الغريب أن أيوب الأدبي ذاته هو الذي استوعبه الأخبار من قبل. فالبعض قال إنه
 عاش في عهد إبراهيم، وقال آخرون إنهم يعلمون أنه كان أحد عبيد فرعون الذين
 يتقون الله، والذين ذكرهم سفر الخروج ٩ / ٢٠. كل ذلك بنية ظاهرة في جعل هذا
 الرجل غير المريح من غير اليهود، حتى وإن صُنِعَ منه شخص تقي. وعلى الرغم
 من ذلك يذكر التلمود البابلي بصورة غريبة أن موسى هو مؤلف كتاب أيوب، غير
 أن من قاربوا الحقيقة في ذلك هما فقط ر. يوحانان ور. إلعازر، عندما أعلنوا أن
 أيوب هو أحد اليهود الذين عادوا من الأسر البابلي، ومن ثم فهم يؤرخان الكتاب
 بما بعد قورش - وهو ما يبين بصورة ملفتة لونا مبكرا من «نقد الكتاب المقدس».
 وبهذه المناسبة فإن اليهودية الشريعية ما فتئت تنظر إلى هذا الكتاب على أنه خطر،
 برغم ما زعم عنه من أنه مؤلف موسوي، بل كانت دائما تراه ككتاب يفضل للمرء
 الابتعاد عنه. إنه ينتمي بلا شك إلى نوع متأخر من التنوير اليهودي، تنوير ليس من
 السهل التعامل معه، يشمل الإنسان بكليته، وليس فقط عقله المتشكك المتشائم.
 ولا بد أن مؤلف سفر أيوب عدل في أسلوبه كثيرا، فلغته هي الأثرى في العهد
 القديم، وترد فيها كلمات غير معتادة ذات جذور أكادية وعربية كما أن بها مدى
 واسعا لرؤية الطبيعة. وثمة جديد في الشكل يتمثل في الحوار في سفر أيوب، برغم
 أنه مأخوذ مباشرة من الحياة اليهودية والنقاش الديني فيها. ولا يضيع هذا الحوار
 في متاهات الشبهات، بل يبقى حوارا مشتركا فاحصا، كما عند أفلاطون. ويتألف
 هذا الحوار بصورة أكبر من الهجوم مقابل الدفاع، ومن متعارضات تزداد بالتدرج
 حدة. ويأتي الدفاع من جانب يهوه لأن عدالته صارت هنا موضع هجوم اتخذ أشد
 صورة. «لماذا تحيا الأشرار ويشيخون، نعم ويتجبرون قوة؟» (أيوب ٢١ / ٧). ولماذا
 يجوع الفقراء؟ إنهم لا يجوعون لأنهم ملحدون، ولكن لأن الأغنياء ينكلون بهم
 ويقهرونهم. «عراة يذهبون بلا لبس، وجائعون يحملون حزما. يعصرون الزيت

داخل أسوارهم. يدوسون المعاصر ويعطشون. من الوجد أناس يئنون، ونفس الجرحى تستغيث، والله لا ينتبه إلى الظلم.» (٢٤/ ١٠-١٢)^(١). لقد كانت الموعظة المعادية للرأسمالية موجودة أيضا قبل أيوب لدى الأنبياء، ولكن لم تكن تتضمن الشكوى من عدم قمع الرب للظلم: ومن هنا بدأت الضرورة الحتمية للتناقض بين خيرية الرب وشر العالم الذي خلقه. يشترك هذا مع كتاب المسرح المأساوي في اليونان القديمة، إلا أن ما يميز كتاب أيوب هنا هو قبل كل شيء بداية التعديل الهائل في معنى القيم، واكتشاف القدرة الطوباوية داخل المجال الديني. فالإنسان يمكن أن يصبح أفضل وأن يتصرف بصورة أفضل من ربه.^(٢) وبهذا لم يخرج أيوب فقط من النسق العبادي، وإنما من الطائفة كلية، وحدث اعتداء هائل.

لم يعترض على أيوب في البداية إلا أصحاب الخليط المتوارث الذي رأى أنه مهدد من الرؤية الجديدة. فجاء ثلاثة من الاصدقاء وقدموا الأفكار النمطية المتفق عليها والمفروضة من قبل، ولكنها لا تتسم بشيء من الحقيقة، ووضعوا التقاليد القديمة في وجه أيوب، لكنهم لم يتمكنوا من إسكاته. فلم يتمكن أليفاز^(٣) صاحب الجاذبية الرقيقة، بكثرة مواعظه التقليدية الخالية من الإبداع ولا بيلدد المثير للملل ولا صوفر الغليظ أن يدحضوا حجة أيوب. وفي البداية أقبل هؤلاء الأصدقاء الثلاثة بالحديث على أيوب ثم انتظروا أن يرجع بنفسه عما يقول، ولكن في النهاية، حين أصر أيوب على النيل من يهوه، صاروا معادين له واتهموه بالمعصية. لقد وصفوه بأنه متململ من الرب يمخر بأنفه منه غضبا ويطلق فمه كلمات الثورة عليه، وبدا ذلك تحديدا نهاية

(١) مرة أخرى نجد خلافا كبيرا بين الترجمة الألمانية والترجمة العربية للكتاب المقدس، وقد أضفنا هنا العبارة العاشرة رغم أن اقتباس بلوخ بدأ من العبارة الحادية عشرة إتماما للمعنى حسب تذوقنا. فالمعنى الألماني يقول هنا بداية من العبارة الحادية عشرة: «لقد أجبروهم على عصر الزيت داخل طواحينهم ويدوسون معاصرهم ثم يتركونهم عطاشا. وهم يجعلون الناس في المدينة يزفرون وتصرخ أرواح الجرحى، ثم لا يسقطهم الرب». (المترجم).

(٢) «ومن يضل الله فما له من هاد»، ضلوا وأضلوا غيرهم وما يزالون، وهذه اللغة ومصادرها المنحطة هي نتيجة التحريف الهائل الذي نبه إليه القرآن الكريم. «فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا». نبرأ إلى الله من كل ضلال. (المترجم).

(٣) أليفاز التيناني وبيلدد الشوحي وصوفر النعماني ثلاثة أصدقاء لأيوب حاولوا التسرية عنه خلال محنته. (المترجم).

الصبر، وبدا تحديدا انتقادا للرب صاحب الحق كما كان يعرفه الناس من قبل. فراح أيوب يشير إلى شقائه والقروح التي هاجمته وإلى وحشته بين الناس قائلا: «فاعلموا أن الله قد عوجني ولف على أحبولته. ها إني أصرخ ظلما فلا استجاب. أدعو وليس حكم.»^(١) (١٩/٦-٧٩). الأسوأ من ذلك أن أيوب لم يعتقد لحظة في العدالة، فيفهو بالنسبة له يمثل قاتل الإنسان غيلة: «لماذا تطاردوني كما الله ولا تشبعون من لحمي»^(٢) إن هذا الطاغية في سطوته، وربما بسببها، لا يشعر بأية مسؤولية: «إذا أراد المرء قدرة فهو القدير، وإذا أراد عدلا فمن يحاسبه؟»^(٣) فلا تسري هنا اتفاقية العدالة المشتركة: «لأنه ليس إنسانا ألقى عليه بالمسؤولية، أو نمثل معا أمام محكمة. كما أنه ليس هناك حكم بيني وبينه يمكنه أن يضع يده فوق كلينا» (٩/٣٢ وما بعدها)^(٤) هكذا يبدو هذا التعارض مثيرا بين رب الأنبياء صاحب البشارة الأخلاقية وبين صدفه غضة للواقع الذي يراه الناس، أو صدفه من صنع - الشيطان. لقد صار كنعان ذاته هو مصر، فلم تتبدل غير الأسماء، لكن إسرائيل ما يزال يكابد شقاءه القديم. وصار الشك محيطا بمتلازمات الذنب - والكفارة، والعدل - والخلاص، لدرجة أنه حتى خارج كتاب أيوب لم يعد هناك لأزمان طويلة نوع من المواساة بعد، كما نرى في المزمور الثامن والثمانين، وهو من بين أكثر النصوص المقنطة التي وردت مطلقا في شهادة دينية. فهذا النص الأدبي لا يذكر مطلقا أن الذنب يمكن أن

(١) هكذا يزعمون، أما القرآن فيظهر أيوب كعبد صابر مخبت «وأيوب إذ نادى ربه أي مسني الضر وأنت أرحم الراحمين. فاستجبنا له فكشفنا ما به من ضر وآتيناه أهله ومثلهم معهم رحمة من عندنا وذكرى للعابدين.» (الأنبياء: ٤٣-٤٤)، فانظر إلى إخبار الطالب واستجابة المجيب سبحانه وتعالى. (المترجم).

(٢) ذكر بلوخ أن العبار المذكورة هي ٢٢ من الإصحاح التاسع في سفر أيوب فنقلت معناها من الترجمة المذكورة، ولكن مضمون العبارة بالألمانية يقول: «إنه يقتل كلا الرجلين: البر والفاجر» ولكنني لم أهتم أين موضعها في السفر كله، ولعل القارئ المدقق يهتدي إليها، ولعله وهم من بلوخ، والمعنيان يشتركان في أنها اتهام للرب بالظلم على كل حال وحاش لله أن يكون ظالما. (المترجم)

(٣) ذكر بلوخ أن هذا القول ورد في العبارة التاسعة عشرة من الإصحاح التاسع بسفر أيوب، ولم أجدها هناك. وإنما وردت هكذا: «كرهني كل رجالي، والذين أحببتهم انقلبوا علي» وهناك فارق واضح. (المترجم)

(٤) زعم بلوخ أنها العبارة ٣٢ وما بعدها في الإصحاح التاسع من سفر أيوب، ولا يوجد أصلا في الترجمة العربية لهذا الإصحاح إلا عبارة ٢٩. (المترجم)

يكون عنصر شقاء، وهو يصب - بديلا عن البشارات - في قضية أيوب الأصلية: «هل يُحدّث في القبر برحمتك، أو بحقك في الهلاك؟ هل تعرف في الظلمة عجائبك، وبرك في أرض النسيان؟ أما أنا فإليك يارب صرخت، وفي الغداة صلاتي تتقدمك.» (المزمور ٨٨ عبارة ١٢-١٣). أما فيما يختص بالذنب، ويرد بصورة مناسبة على اعتبار المصيبة عقوبة أو عصا تأديب كما يقول الفكر التقليدي الموروث، فإن أيوب يقابل هذا الميراث بالسؤال الناسف: «أأخطأت؟ ماذا أفعل لك يارقيب الناس؟ لماذا جعلتني عاثورا لنفسك حتى أكون على نفسي حملا؟ ولماذا لا تغفر ذنبي ولا تزيل إثمي؟» (أيوب ٧/ ٢٠ وما بعدها). لكن أصدقاء أيوب الثلاثة، المحامين عن يهوه، لم يتمكنوا من الرد على ذلك إلا بعقيدة القصاص الجامدة عن الذنب-والكفارة، في أشد أشكالها تحجرا. لقد تسربل يهوه إلههم في هذا الثوب المهلهل، ويؤكد الفتى إلهو لدى ظهوره في النهاية على أن يهوه هو الرفض وهو العدو وأنه يظهر نفسه كأنه رائد لأهل القمع الذين سيظهرون لاحقا. (أيوب ٣٧/ ٢١)^(١). أما ما راح يقوله الأصدقاء فلم يزد على تكرار عقيدة القصاص من أعلى إلى أسفل، من دون أي من الشروط التي تضمنتها هذه العقيدة لدى الأنبياء. إن تأثير العامل الذاتي بصفته معبرا عن الأخلاقيات على مسار القدر، والمعنى الكلي العميق للاختيار والقرار والمشاركة ذات الهوى الخاص في حكم العالم، كما عهد بها عاموس وإشعيا وحتي ملاخي إلى البشر لم يبق عنصر منها لدى المنافحين الأربعة عن العقيدة بهذا الضيق في الأفق. غير أن الوعي الأخلاقي لأيوب كفى تماما للوقوف ضد يهوه، ذلك القاضي غير العادل، وضد معاونيه من القضاة الذين يمثلهم هؤلاء الأصدقاء. وحتى لو لم يكن كافيا فإن الرب الذي يستحق أن يوصف بهذا الوصف لا ينبغي عليه أن يعاقب بل ينبغي عليه أن يخلص، على الأقل ينبغي عليه أن يوجه الغيب دون تعمد مسبق منه. إن المنطق في كتاب أيوب يبقى دائما هو أن إنسانا تجاوز ربه وأضاع له الطريق، برغم ما زعم عن تسليمه له في النهاية. إن الصيغة الأولى للخروج ما تزال تعمل هنا

(١) لم أجد هذا المعنى في هذا الموضع ولعل في موضع آخر. (المترجم).

على أشد ما يكون عنفا في التحول. فبعد خروج إسرائيل من مصر وخروج يهوه من إسرائيل، صار هناك الآن خروج لأيوب من يهوه، ولكن: إلى أين؟

يريد المعذب يقينا أن يهرب ممن يعذبه. فهو يهاجم لأنه يريد أن يبقى في هدوء، وهو يخشى دون أن يحترم: «ألق على الرب أعمالك، فتثبت أفكارك» (سفر أمثال سليمان ١٦/٣)، ومثل هذه الأقوال لم تعد تصدق. فأيوب طالب عدوه الرهيب بالحساب: «من لي بمن يسمعني؟ هو ذا إمضائي (فوق شكواي - إضافة من بلوخ). ليحجني التقدير. ومن لي بشكوى كتبها خصمي». (أيوب ٣١/٣٥). وأجاب يهوه من العاصفة، وكانت إجابته عجيبة، فقد رد على الأسئلة بأسئلة أخرى، أجاب على سبعين سؤالاً. وخلط الأسئلة بأوصاف وحشية مثل السؤال عن الطاووس، والسؤال عن الحصان والصقر والعاصفة والنجوم السبعة والطفل المتوحش في المحيط، وسحب بيهيموث وليفياثان. لقد وضع أيوب في نقده للعالم القائم استشعاره بعالم أفضل؛ لكن يهوه راح يحيب عن ذلك بلغز وراء آخر عن الجانب المباشر للطبيعة في الوجود القائم، وكلها من منظور لم يقصده أيوب بأسئلته برغم ما أصابه من جذام، ولم يمسه مطلقاً من خلال شكواه. وكان أول سؤال ليهوه: «من هذا الذي يظلم القضاء بكلام بلا معرفة؟» (أيوب ٣٨/٢) وهو سؤال يحفل من طرحه رئيس مدرسة. ثم طرح السؤال الثاني: «أين كنت حين أسست أنا الأرض» (أيوب ٣٨/٤) وهو سؤال ملكي متعال مثير بل هو ببساطة سؤال مذل ويأتي بعده زمور يتغنى فيه يهوه بذاته: «عندما ترنمت كواكب الصبح معا، وهتف جميع بني الله». (٣٨/٧). لقد أطلق على أسئلة يهوه أنها أسئلة ساخرة، إلا أن سخرية أيوب كانت تسبقها على كل حال، حين نادى قائلاً: «ما هو الإنسان حتى تعتبره، وحتى تشع عليه قلبك؟» (٧/١٧). وبرغم أن أيوب ينقل هنا نصاً مقتبساً من المزامير (٨/٤-٥)^(١) معبراً عن ذروة الامتنان من المخلوق تجاه خالقه، لكن

(١) جاء هناك: «فمن هو الإنسان حتى تذكره؟ وابن آدم حتى تفقده؟ وتنقصه قليلاً عن الملائكة، وبمجد وبهاء تكلمه». (المزامير ٨/٤-٥) والحقيقة أن بلوخ ذكر هنا فقط العبارة الخامسة لكنني وجدتها ناقصة المعنى عن الاقتباس المذكور فأتممتها بما قبلها في هذه الحاشية، حتى يدرك القارئ أين التلاقي. (المترجم)

أيوب يذكرها هنا استهزاء، بصفته شاكا يزرع تحت الألم، إلا أن نوعا من السخرية الثمينة ينشأ هنا حيث يصور أنه يضع نفسه تحت تصرف رب يواجه دودة. كذلك يبدو هنا تواز بلاغي ملحوظ بين تعدد أيوب لأعماله في الفصل الحادي والثلاثين وتعدد يهوه لأعماله في الفصل الثامن والثلاثين، مع العلم بأن سجل أيوب لم يكن فقط يضع في المقدمة الجانب الأخلاقي بينما يضع يهوه فيها العلم الطبيعي. كما أن أسئلة يهوه هنا، بصفته متعلقة بعلوم الطبيعة، لا تحمل خاصية الخلود في ذاتها كما تحملها الكتب الأخرى الحاملة لكلمة الرب. ربما لو جاءت أسئلة يهوه هذه بعد عدة قرون من أيوب، ولنقل مثلا في زمن بلينيوس وبلوتارخ، لما كان جزء كبير من المعجزات الطبيعية التي ساقها يهوه مبهرًا بهذه الدرجة التي بدا بها زمن أيوب. إن باحثا كبيرا في الطبيعة مثل ألكسندر فون هومبولت راح يشيد بما جاء في هذا السفر السابع والثلاثين معبرا عن المقدمة الإلهوية ليهوه قائلا: «إن وصف عمليات الأرصاد التي تجري داخل غطاء السحاب وتشكل الضباب وتفككه عبر اتجاهات الرياح المختلفة، ولعبة الألوان التي تجري فيها وتشكل البرد والرعد الدوار وصفت هنا بصورة فريدة البيان، كما أنها طرحت العديد من الأسئلة التي لم تستطع إلا فيزياءنا المعاصرة وضعها في تعابير علمية، ولكنها لم تحلها علميا» (انظر ألكسندر هومبولت: كوسموس، كوتا: الجزء الثالث ص. ٣٥). لم تكن هذه على كل حال انشغالات أيوب، ثم إن الترابط العادل غائب هنا بين الطرفين. فيهوه يجب على الأسئلة الأخلاقية بأسئلة فيزيائية، أي بضربة من الكون الهائل الحكيم الغامض في وجه عقل عبد محدود. ولا ريب أن الصور الطبيعية المتقاربة هنا لها عظمة هائلة، لكن من الغريب هنا أيضا تلك المسحة التي لا تنكر مما يمكن أن يسمى وحدة الوجود الغيبية (ربما سبقت إشارة إليها في المزمورين رقم ٦٥ و ٧٤ أو ربما كانت في نفس الوقت). إن الطبيعة لم تعد أرضا أو مجرد مسرح للفعل البشري، كما يبدو في الإصحاح الأول من سفر التكوين، وإنما هي رداء، أو على الأقل هي شفرة للعظمة الإلهية - فأعمال يهوه لم تعد ذات ثقل بشري فحسب. وهنا انقطع اللاهوت البشري ليصبح لاهوتا ذا مسرح وقبة سماوية. وهكذا فإن النجوم على عكس ما يقول سفر

التكوين (١/ ١٠ ، ١٤) كانت قبل خلق الأرض (أيوب ٣٨/ ٧)؛ وهنا تفقد في كلمات الرب أية دلالة على اللاهوت البشري، فكل بشارة بالخلاص البشري يأتي بعد انهيار الطبيعة (كما جاء في رؤيا الأنبياء لمشاهد القيامة). لقد اختار يهوه للتدليل على جلاله أمثلة دموية فظة بشعة لا معنى لها، واختارها من عالم الحيوان ذاته؛ وليس هنا أيضا أهداف عقلية. كقوله مثلا إن النعمة «لا تهتم بأن تعمل بلا طائل لأن الرب خلقها غيبة» (٣٩/ ١٣ وما بعدها)^(١)، «فراخه [النسر] تحسو الدم، وحيثما تكن القتلى فهناك هو» (٣٩/ ٣٠)، ثم إن ييهيموث (فرس النهر) «يظن نفسه قادرا على اجتراح ماء الأردن في فمه» (٤٠/ ١٨)^(٢)، ثم يتحدث عن كائن آخر ليس هو الإنسان، وإنما ليفياتان، وهو نوع من دودة البحر، حيث يقول: «ليس له في الأرض نظير. صنع لعدم الخوف» (٤١/ ٢٤)^(٣). ويرجح أن تكون أناشيد ييهيموث وليفياتان أدخلتا من بعد إلى كتاب أيوب؛ إلا أنها يعكسان روح هذه الوحشية غير الإنسانية بصورة صحيحة تماما، وبصورة تصويرية فائقة. وبقدرة على الشر كاملة يحطم يهوه حديث الأنبياء عن بشارته الأخلاقية العقلانية بفيضان اللبن والعسل، خاصة في الإعلان الشائه الظافر المتناقض: «ليمطر على أرض حيث لا إنسان، على قفر لا أحد فيه» (٣٨/ ٢٦). كل ذلك هو نوع غريب من التجلي في الكتاب المقدس حيث يسفر إله آخر عن نفسه ليس بينه وبين يهوه الذي يفجر البراكين شيء مشترك. إنه يذكرنا بإيزيس التي صورت كأنها غول مفترس أو ببعل الذي يسكن البرية مطلقا. بل إنه يذكرنا وبصورة مذهلة ومع التغييرات اللازمة عبر مئات القرون بشيء ما في - إله سبينوزا. كأننا نجد صدى للغة يهوه ذات الأهداف الغريبة بل والمعاني الغريبة في تأكيد سبينوزا حين يقول: الرب يقود الطبيعة وفق

(١) لم أجد هذا المعنى في هذا الموضوع من الترجمة العربية، وإن كان النص الألماني تحدث عن الطاووس بدلا من النعامة، والذي جاء في النص العربي (أيوب ٣٩/ ١٣ - ١٤): «جناح النعامة يرفرف. أفهو منكب رؤوف، أم ريش؟ لأنها تترك بيضها وتحمي في التراب». (المترجم)

(٢) لم أجد هذا المعنى هنا أيضا في الرقم من السفر والعبارة وإنما وجدت: «عظامه أنابيب نحاس، جرمها حديد مطول» (أيوب ٤٠/ ١٨) (المترجم).

(٣) في النسخة العربية ٣٣/ ٤١ من سفر أيوب. وليس كما ذكر. (المترجم).

قوانينه الكونية، وليس وفق الأهداف الخاصة والمقاصد الخاصة بالإنسان. إن يهوه الذي يناجيه أيوب ينقصه بالتأكيد العقل واستقلالية العقل التي يعينها هنا سبينوزا بصورة كاملة، إلا أن التلاقي المعادي للغائية^(١) بينهما مدهش. ومن ثم فلا يستبعد أن يكون أحد المصادر الأولى لدين سبينوزا نابعا من الفصول الأخيرة في سفر أيوب، حيث رب سبينوزا، حامي الرعاة والصيادين، البعيد تماما عن التسلط.

ولكن لماذا يبدو أيوب الآن وقد قام عليه الدليل بالجرم، أو لماذا يبدو الآن مقتنعا، بل لماذا يقول: «وضعت يدي على فمي» (٤٠ / ٤)؟ لقد أراد رودولف أوتو في كتابه «المقدس» أن يرى حلا لهذا الأمر في الآخرة التي يفرق فيها بين الخير والشر، حين يفتح يهوه هذا حسابه الأخرى. إن يهوه يعطي صورا منتقاة لما يثير الانسراح لدرجة تصيب بالضجر، كما أنه يذكرنا أيضا بالنشيد الحادي عشر من الملحمة الهندية الشعبية القديمة ماها بهارتا وهو نشيد يسمى بها جافادجيتا حيث يبين الإله كريشنا للبطل أرجونا دوامة مدهشة من الموت والميلاد. غير أن أيوب ما كان ليقتنع بمثل ذلك كله، فضلا عن أن يقتنع، بل كان سيصاب مرة أخرى بضربة روحية من خلال هذا التجاوز للحدود الذي لا يسمح به، تجاوز إلى سيطرة ما قبل الأنبياء وما قبل كنعان. من ثم: فإن الكاتب الذي ألف سفر أيوب ربما استقبل هذ السيطرة الصادقة والمعلنة ليهوه (خاصة في أدوات الكون العظيمة) بطريقة بها مواساة أكثر مما بها من الشعور بالظلم القائم تحت قناع الرب العادل. غير أن كاتب سفر أيوب لم يكن على الأقل رائد لرودولف أوتو أو لأصدقاء ليلة الدم في عصرنا هذا المختبئين تحت قناع الزهد. فقد صاغ أوتو بطله المتشكك متمردا، بل كما صار واضحا، ظهر هذا البطل

(١) الغائية مذهب فلسفي يقول بأن الأشياء وخاصة الطبيعة وما يجري فيها من أحداث موجهة نحو غاية محددة سلفا، وبأن كل شيء من مكوناتها مقصود به تحقيق غاية معينة. ونشأ هذا التصور لدى الإغريق القدماء وأسموه «تيلولوجي» واعتبروه تأسيفا للغاية من الكون، سواء في صورته الكاملة الشاملة، أو في مكوناته وأجزائه، فكل له غاية محددة، خاصة الأحداث التي تقع في الطبيعة أو تصرفات الإنسان في هذا العالم، أو مسارات التاريخ البشري، فكل ذلك مرتبط بغاية محددة مقررة من قبل، ويرجع هذا الاعتقاد إلى الفيلسوف اليوناني أرسطو، وله ظواهر ومسميات جديدة في الفلسفة المعاصرة خاصة داخل مذهب «الحوية» أو المذهب الحيوي في فلسفة الطبيعة الذي يقول بأن الحياة مستمدة من مبدأ حيوي أصيل ولا تعتمد كلية على ما يجري فيها من عمليات كيميائية وفيزيائية. (المترجم نقلا عن بروكهوس وغيره).

وكأنه بروميثيوس خارج من الكتاب المقدس، لا يتفق معه ما جاء في سفر أيوب: «وضعت يدي على فمي» (٤٠ / ٤). إن المشهد التوافقي في الختام لا يتناسب إلا مع نهاية الكتاب الشعبي المتوارث عن شفاء أيوب وتصالحه مع الرب؛ فالمشهد هنا يدل على تحول الموضوع. سواء كان ذلك إضافة من الكاتب حتى يتسنى له التعبير عن هرطقته بصورة لا تمثل خطرا عليه، الأمر الذي نجح فيه بالفعل. أو سواء أضيف مشهد عواصف الطبيعة فيما بعد تزويرا، وهو أمر لا يبدو راجحا بالنظر إلى الوحدة اللغوية بينه وبين المقاطع السابقة وما يتضمنه من قوة شاعرية. وسواء كان هناك أخيرا فكرتان تعتملان داخل مؤلف سفر أيوب في الوقت ذاته: إحداهما إنسانية متمردة، والأخرى مختلفة عنها خارجة عن النطاق البشري ومتعلقة بالرؤية الكونية (وهذا انشقاق للفكرة المركزية قل أن يوجد له نظير بين الكتاب الكبار). وهكذا فلم يبق إزاء هذه الحالة الصعبة من شيء يقال إلا تفسير مشهد الصواعق بالمعنى الذي ذكر أولا أي بصفته تغطية على الهرطقة التي كان إعلانها أهم شيء أراده الكاتب. إنه حديث عن عظمة الرب من خلال الطبيعة (وقد أعطى أدب المزامير من قبل نموذجا هائلا له)، وهو مدح لهذه العظمة يرتبط بالقصص القديم للكتاب الشعبي ويمثل غطاء له؛ لكنه كان غطاء موشى بالنجوم. والمهم هنا بل ما يحسم الأمر هنا، هو ما يجري تجاهله غالبا، وهو أن المؤلف وضع من قبل ذلك بفترة طويلة حلا آخر للمسألة، حلا أخرج من أعماق التمرد بصورة عبقرية. هذا الحل لم يضع بهاءه إلا عبر النص الذي أفسد في هذا الموضع، وفوق ذلك عبر المواءمة الكنسية المسيحية التي أضافتها ترجمة لوثر إليه، وأدت إلى أن يفقد النص ملحه الذي يجلي معانيه: ففي الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس «الفولجاتا» يقول أيوب مثل ما نقل عنه لوثر أيضا: «أما أنا فقد علمت أن وليي حي، والآخر على الأرض يقوم، وبعد أن يفنى جلدي هذا وبدون جسدي أرى الله. الذي أراه أنا لنفسي، وعيناى تنظران وليس آخر...» (أيوب / ١٩ / ٢٥-٢٧). لقد حاولت ثلة من علماء اللاهوت البروتستانت وكذلك من اللغويين المختصين في العهد القديم سد الرشق في النص القديم الفاسد؛ وهذا ما نراه في جهود دوم الذي كتب «تعليقا على أيوب» عام

١٨٩٧م وجاء بعده أيضا برتوليت واقتفى أثره. ولكن كلمة «جويل» العبرية الواردة في النص الأصلي - وليس فيها ما يعاب - لا يمكن أن تترجم بأنها المخلص أي لا يمكن أن تترجم بهذا المعنى المفهوم في المسيحية والذي اكتسبه اللفظ فيها بمعنى معين منذ ذلك الوقت. كما أن يهوه لا يعني المخلص وفقا للتفسير اليهودي الأرثوذكسي لهذا الموضع من الكتاب، لأن معنى كلمة جويل هو القريب الأقرب والوريث الذي يقع على عاتقه الانتقام للمقتول بصفته (جويل هاد-دام) أي ولي الدم (سفر العدد ١٩/٣٥). وهذا النص الذي بين أيدينا ذاته، بفساده وعدم تجانسه، يقول باللفظ: «وأنا أعلم أن منتقمي يعيش وسوف يأتي آخرا على التراب يقف. وبعد أن يتمزق هذا جلدي فمن لحمي سوف أرى الرب. وعندما أراه سأحتفظ بالرؤية لنفسي وعيني تراه وليس آخر» (انظر برتوليت: لاهوت الكتاب المقدس في العهد القديم. الجزء الثاني. صدر عام ١٩١١ ص. ١١٣). حاول برتوليت في هذا الكتاب أن ينظم فوضى هذا النص باستخدام طريقة الرق، وجاءت محاولته هكذا: «لكنني أعلم أن المنتقم لي على قيد الحياة، وسوف يرتفع في النهاية فوق التراب، وشاهد براءتي سيكون إلى جواربي ومخلصني من الذنب سأراه لنفسني بعيني رأسي سأراه وليس آخر». وفي العبرانية المتأخرة أي في كتاب أيوب تحمل كلمة جويل (بشرط ألا يفضل في هذه العبرانية عند مثل هذه المواطن استخدام معان أولية قديمة) إجمالا أيضا معنى المحامي، وبدهي أن مثل هذا المعنى الضعيف لا يتناسب مطلقا مع مرارة أيوب هنا ولا مع حربه على يهوه. ولا يتناسب أيضا مع الجريمة التي شعر أنه اقترفها في حق نفسه، والتي أنكرها قبل بشدة: «يا أرض لا تعظمي دمي، ولا يكن مكان لصراخي. أيضا الآن هو ذا في السماوات شهيدي وشاهدي في الأعلى» (أيوب ١٦/١٨ وما بعدها). وهكذا يتجه كل معنى نحو المنتقم، المنتقم لأيوب الذي يشعر بأنه ضرب حتى الموت وتفجر دمه إلى عنان السماء ذلك الذي لم يسمه ولم يعرفه أحد، الذي يتعقب القتل الذي لاقاه بريء بعدالة الحق، وراح يمحو أثره. وبدهي أن وضع «الثائر للدم» موضع «المخلص» لا يمنح المسيح معنى «النبوة»، ولكن أيضا تسمية الجدي بأنه البستاني أو وصف

العدو بأنه محامي القتل ليس مقصودا هنا. إن الصديق الذي يبحث أيوب عنه، والقريب الذي يمكن أن يثار له لا يمكن أن يكون هو يهوه، الذي يستدعي أيوب المنتقم ليحمل عليه. والذي يهاجمه بعد ذلك مباشرة مرة أخرى، ويواجهه في الإصحاح الحادي والثلاثين بقانون العدالة. بل إن صوت أصدقاء أيوب الثلاثة أو على الأقل وجهة نظر هؤلاء المتوارثة لم تجد لها صدًى حتى في التفسير المتوارث للعبارات ٢٥ إلى ٢٧ من الإصحاح التاسع عشر على الإطلاق. وفوق ذلك لم يوجد هذا الصدًى أيضا عندما صار «المنتقم» على الأقل غير قابل للخفاء لغويا؛ لقد صارت الرغبة في تنسيق المعنى ليتساقق ثيوقراطيا هي التي تنتصر دائما وأبدا على ذلك الكتاب الآخر المقدس، حتى وإن برز من النص الفاسد بصورة لا تعرف الفساد. لقد استمر التخليط عن أيوب وعن وضوح كلماته، للتدليل على ضرورة الامتثال لأوامر الله بعد الفظائع التي جرت في أوشفيتس. وقد صار للأصدقاء الثلاثة أتباع على مدار آلاف السنين يجددون المعاني عن أيوب من الصغير إلى الكبير، حتى يقول أحدهم^(١): «إن نداه الذي يناشد فيه الرب (!) بصفته منتقما للدم، يستعيد هنا تصورا في غاية القدم (!) يقول: الرب هو مالك الحياة؛ وحيثما تهددت حياة عبر عمل عنيف فإن إرادة الرب المباشرة تتدخل في الأمر؛ وهذا ما كان يعلمه (!) أيوب ومن ثم ناشد ربه بفرح - أن يعمل ضد ربه» (وهو ما يعني أنه ليس ذات الرب تأكيداً). ثم يقول أيضا: «إن التوتر الرهيب الذي أصابه خلال قتاله أدى إلى أن تصبح صورة الرب تهديدا بتمزيقه، وقد كان في الإصحاح الرابع عشر تمهيد لمثل ذلك، إلا أن أيوب حاول هناك أن يجعل التمزيق في صورة تتابع زمني: ففي البداية يهيمن رب الغضب» (حتى على الرب العادل؟)، «ثم يأتي الرب المحب لمخلوقه. إلا أن الهوة بين الرب الحامي كما في الصورة المتوارثة عنه، والرب المدمر من خلال تجربة أيوب ذاته، جعلت الأمرين متجاورين. فإن كان أيوب وعى فجأة وبسعادة وجود

(١) يقصد هنا فون راد كما سيذكر بلوخ لاحقا، ويعلق بلوخ هنا أحيانا على عبارات راد بعلامات تعجب استهجانا لكلامه، وأحيانا بجمل حوارية بين أقواس دائرية ليفصل كلامه عن كلام فون راد ويباغته بالرد الذي يكشف زيفه في زعم بلوخ كما نرى من بنية الصياغة. (المترجم).

الرب المحب فلعله (!) لم يقدر على محو حقيقة الرب العدو. لقد ناشده بفرح (!) من هذا الجانب ومن ذاك، وهو يعرف أن الرب الكفيل المخلص هو ضد الرب العدو (برغم أن كليهما ينبغي أن يكونا فقط متجاورين في الخالد-المتماثل) «وأنه سينفذ أمره بالنصر. وكل قارئ سوف يستشعر أن كلا الموضوعين في الإصحاح ١٦ العبارات ١٩ وما بعدها؛ والإصحاح ١٩ العبارات ٢٣ وما بعدها» (الموضع الآخر هو الذي يرد فيه الكلام عن المنتقم للدم) «يمثلان ذروة الأحداث في صراع أيوب؛ وليس هناك موضع آخر أحاطه فيه مثل هذا اليقين ومثل هذا العزاء مثلما حدث لأيوب في هذا الموضع». (أنظر فون راد: لاهوت العهد القديم. الجزء الأول ص. ١٣٤). غير أن من الواجب أن يقر هذا اليقين لدى القارئ أو لدى الأصدقاء الثلاثة لأيوب بالأمر وفقا للنص: «لكن لا يصح للمرء أن يعتبرها حلا، كما أن الحوار لا ينتهي هنا...؛ وهو دلالة واضحة على أن الأمر (!) لم ينته بعد بمثل هذه الانفراجات المواسية داخل النص» (مزيد من التفسير المقلوب). أليس المنتقم للدم الذي ناداه أيوب هو من لا يوصف فحسب بالمتسلط بالغضب، الذي يسفك الدماء بذاته، وإنما على الأقل أيضا الذي بدا في النهاية وكأنه لم يثقله الغضب قط بل كان موسوما بالخلاص الذي يهب لألم الإنسان ويبدو في نهاية كتاب أيوب وقد وجه نظرة النجاة كلية وبصورة منفصلة إلى غوائل الكون. لقد رفض أيوب من قبل مثل هذا الرب: «ذاك الذي يسحقني بالعاصفة، ويكثر جروحي بلا سبب.» (أيوب ٩ / ١٧)؛ لقد كان أيوب يتمنى هنا أن لو لم يظهر له يهوه بهذه الصورة ليقهره. لقد كان أيوب ينتظر على الأقل ما جاء في التعاليم المشيكانية بأن العالم يمكن أن يظل بلا إنسان وأنه ليس مقصورا عليه. إن المنتقم يقف بصورة أقرب إلى يهوه الخروج، الخروج من «عرس إسرائيل»، بصورة لم تجعل لروح الخروج شيئا مشتركا مع العالم القائم وإدارته على الإطلاق. إذن: تظهر هنا حدة كاملة داخل المشيكانية، حدة متعارضة تماما مع ما قيل عن نشأة العالم وعن تأسيسه. إن الإجابات التي وردت على أسئلة أيوب، وعلى شكوكه في آماله بالتغير قدمت داخل مملكة الثائر المنتقم، وهي المملكة التي ترتبط بالضمير الحي داخل صاحبه؛ ولم ترد هذه الإجابات في أي مكان آخر. هذا هو إذن

الحل الذي كان يقصده مؤلف كتاب أيوب؛ وهذا الحل يمزق مشهد يهوه وانعطافه نحو الطبيعة التي لا يعتبر الإنسان فيها شيئاً أو لم يكن يعتبر فيها شيئاً حتى ذلك الوقت. «لكي يحاكم الإنسان عند الله كابن آدم لدى صاحبه» (٢١ / ١٦): هذا الحوار المنشود ليس ضائعاً بالتأكيد في تيه القدر، ولا في هלוسة مجردة عن الطبيعة تم بيانها سلفاً.

ب. متحمل صبور أم بروميثيوس العبراني؟
حتى مع حجب يهوه فلا إجابة على أسئلة أيوب

أضفيت - كما صار معروفاً - على أكثر الناس مرارة (أيوب) صورة أكثر الناس صبراً. وقد تم تسويقه تماماً في هذا المقام؛ فقد كان على أيوب أن يعيد المتشككين إلى الخطيرة تارة أخرى. وقد انتصر الكتاب الشعبي على الكاتب الذي ألف السفر؛ ووقف المتضجر هنالك في هيئة المتحمل الصبور برقة أرادتها الكنيسة. «هذا ما أعطاه الرب، وهذا ما أخذه الرب»^(١)، تلك هي كلمات البداية، «بارك الرب أيوب بعد ذلك أكثر مما باركه من قبل»^(٢)، وتلك هي كلمات النهاية التي أزال كل غليان في المنتصف. بهذا صار أيوب نموذجاً للصبر، بينما أسماه شبنجلر فاوست العرب، لأنه لم يكن كفاوست مطلقاً. فما قد يمثله فاوست بالمعنى الغربي سيصبح كما يقول شبنجلر صراع التسليم داخل «الروح السحرية»، والسكنى داخل القبة المقوسة على كل حال. لقد استخدم المتمرد أيوب حقيقة في الشرق لما يعنيه العكس حرفياً مما كان هو عليه، بطريقة جعلت من بين الأسماء التصويرية العديدة للبعير لقب: «أبو أيوب». ويمدح القرآن أيوب ويحتزله في صورة المتحمل ولا شيء غير ذلك، وهي صورة نموذجية للتسليم الذي يسترعي الانتباه في الإسلام خاصة، والسورة التاسعة من القرآن تتحدث عن أعماق الصراعات بصورة واضحة من الطمأنينة:

(١) إشارة إلى ما جاء في الإصحاح الأول من سفر أيوب من قوله عند الابتلاء وفقد الأملاك والذرية: «عربانا خرجت من بطن أمي وعربانا أعود إلى هناك. الرب أعطى والرب أخذ، فليكن اسم الرب مباركا» (أيوب ١ / ٢١) (المترجم)

(٢) إشارة إلى ما جاء في الإصحاح الأخير من سفر أيوب: «وبارك الرب آخرة أيوب أكثر من أولاه...» (أيوب ٤٢ / ١٢) (المترجم).

«وظنوا ألا ملجأ من الله إلا إليه».^(١) والحقيقة أن هذا الصابر ظاهراً أمام الرب ظل بالنسبة لليهود الأرثوذكس سبباً للغضب، إلا أن الكنيسة جعلته أميراً لجميع من يخضعون بحب. أما التلمود فينظر إلى أيوب نظرة مستريبة بالكلية، كما لاحظنا من قبل في كلمة «بعث»، إنه يعلن استيائه، وهذا هو الحكم الكلي؛ وقالوا إنه يمكن أن يكون موضع نبع الماء بضربة من عصا موسى أو موضع التمرد ضد ملائكة الموت التابعة ليهوه الذي تحدثت عنه قصص الهاجادا. ومرة أخرى تخلط الكنيسة كثيراً بين أيوب وبين أصدقائه الثلاثة، ويلازم ذلك ما هو معهود من التسطيحات، كما تضع دائماً الجانب الإكليريكي الكهنوتي في كمامة الفم. فهي تختزل أيوب في صورة أليفاز السطحي، على الأقل تحتزله في صورة المتغلب في الكتاب الشعبي، ومن ثم فهو يمثل لديها صورة نموذجية للطاعة الممتحنة. ولا بد أن هذا هو الرجل الذي أسماه يهوه قاتلاً: «إن الكامل والشرير هو يفنيهما»، إن أيوب يبدو هنا متحدياً جباراً للإله. فهذا هو الرجل الذي لم يمثل نصف إله في هذه المواجهة الجبارة ولم يكن بحاجة إلى

(١) نعم ونحن نفخر بهذا التسليم الرائع لله رب العالمين، ولا نخجل منه كما يظن الفارغون، إنه تسليم للحقيقة الأزلية الأبدية. إنه تسليم للقوة القاهرة والحكمة الباهرة لله عز وجل. فقد رتبته لا يفلت من سلطانها وقهرها وعظمتها ذرة في ملكوت السماوات والأرض، وليس معنى التسليم الإسلامي لله الاستسلام السلبي أبداً أمام تصاريف الحياة كما يهرف الجاهلون: بل هو تسليم إيجابي بأن الأمر كله لله، متلازماً مع أن يقوم العبد بدوره كاملاً غير منقوص في هذه الدنيا، والفيصل في ذلك قدوة العالمين وإمام المتوكلين محمد النبي صلى الله عليه وسلم الذي أخذ بالأسباب في حياته وسيرته كأفضل ما تؤخذ الأسباب، متلازماً مع التوكل على الله كأعلى ما يكون التوكل. أما القول في أيوب فقد ذكره الله عز وجل في سورة الأنبياء وسورة ص. في الأولى قال عنه ربنا عز وجل: «وأيوب إذ نادى ربه أني مسني الضر وأنت أرحم الراحمين. فاستجبنا له وكشفنا ما به من ضر وآتيناه أهله ومثلهم معهم رحمة من عندنا وذكرى للعابدين». الأنبياء ٨٣-٨٤. فما أجل الدعاء والإخبات والتضرع من جانب العبد، وما أروع الاستجابة وكشف الضر وإسباغ الرحمة من جانب الرب جل وعلا. لا كما يقول بلوخ ويخلط الأمور وينكر استجابة الرب لعبده أيوب. وهو معذور في تفسيره لما يرى من تحريف وخلط المعاني بعضها ببعض وضياح قيمتها العليا، ورغم انتقاد بلوخ لذلك، لكنه عجز عن الوصول إلى الحقيقة الرائعة للدين، وانحرف إلى الإلحاد والتخليط. فمن أين له الصورة الصحيحة التي يقتنع بها العقل ويقر بها القلب؟ وليس هناك ما يرر هذا التخبط إلا ركون القوم إلى كتبهم واعتبارها أصل الدين. لكنه لا عذر لبلوخ ومن سار سيره هنا بالجهل خاصة مع نقله عن القرآن الكريم، فقد بلغه الهدى لكنه أعرض. أما في سورة ص فيقول الله تعالى: «واذكر عبدنا أيوب إذ نادى ربه أني مسني الشيطان بنصب وعذاب. اركض برجلك هذا مغتسل بارد وشراب. ووهبنا له أهله ومثلهم معهم رحمة منا وذكرى لأولي الألباب. وخذ بيدك ضغثاً فاضرب به ولا تحنث، إنا وجدناه صابراً، نعم العبد إنه أواب». (ص: ٤١-٤٤) هنا آيات تخلع القلوب، وتلين النفوس وتشرح الضمائر وتصف بالحق ما شهدته التاريخ الحق، وليس تحرصات البائسين، وتهويمات المتخبطين. هنا القول الحق لمن أراد التعلم. هنا الصدق الذي لا كذب فيه مما يجلب اليقين إلى البشرية المخرفة، هنا الهداية التي تخرج العالم من ضلاله. فمن شاء تعلم ومن أبى فليدع نصاعة الحق تتجلى في هدوء. (المترجم).

ذلك، كما في المأساة الإغريقية التي ووجه فيها زيوس، وإنما كان الرجل الذي استخدم شخصه بذاته وبذل جهده بنفسه كرجل وقف شامخاً ضد ما اعتقد أنه القوة الكلية للعدو. لقد وقف أيوب كلية وسط عالم أثبتت فيه عقيدة الانتقام الأخلاقية عجبها بذاتها عبر تجارب مثمرة، فلم يعان وحده وكان احتجاجه ممثلاً لاحتجاج غيره. كما أن السياق الشرطي بين القرار الأخلاقي وبين القدر الذي تمنى الأنبياء البلاغ عنه، كان قد طمر منذ زمن طويل في العقيدة الانتقامية البسيطة التي مثلها الأصدقاء الثلاثة، أي في تلك الآلية التي تربط بالتساوي بين المثوبة والعقوبة. لكن الواقع لم يسفر لنا عن مثل هذا، كما لم يسفر لنا عن نبوءة خيرة، ولكن على الأقل أظهرها في النهاية ذلك اليهود الذي يمزق الإنسان بالعاصفة ويخسف به ليصبح ذرة في الكون. هذا اليهود يراجع في هذا المشهد بنفسه الصورة المتمنة عن التنبؤ، الصورة التي صنعها أصدقاء أيوب عنه في نهاية المطاف، لذلك فهو يصيح في أليفاز التيماني في تهكم عميق قائلاً: «قد احتفى غضبي عليك وعلى كلا صاحبيك، لأنكم لم تقولوا في الصواب كعبي أيوب.» لكن التسليم المزعوم الذي استقاه أيوب من هذا اللون من التعليم الرباني لم يكن أبداً من بشارة المسرة. وربما أدى بالقهر إلى يأس محض وليس إلى تسرية؛ كما أن المستقبل صار مسدوداً، حين لا يقول يهوه المشهد الأخير كلمة مشيحانية (كلمة خلاص) واحدة، كما يليق بجبار من جبابرة الطبيعة داخل منظومته. بل هو لم يتلق الأمل الذي حدى أيوب في العبارة ٢٥ من الإصحاح ١٩، التي قيل إنها تعود عليه^(١) بالمعارضة مطلقاً: فكل أمل مؤصل سيبقى كذلك داخل ضمير أيوب الخاص وهو ضمير خير وسيبقى كذلك داخل التمرد النابع منه، الذي يبحث عن منتقم له. إن ما ظهر به يهوه وما عبرت عنه كلماته يؤكدان مباشرة عدم إيمان أيوب بالعدل الإلهي، فهما (ظهور يهوه وكلماته) بديلان عن وحي الإله الحق. مثلاً يبدو الإلحاد بالرب ذاته عند النظر إلى المنظومة الأخلاقية أو انطلاقاً منها. وكأن في تأليف مشهد يهوه هذا طيفاً من أكثر الرؤى المتعارضة، كتلك التي عنوانها

(١) جاء في هذا الموضع: «أما أنا فقد علمت أن وليي حي، والآخر على الأرض يقوم» (أيوب ١٩ / ٢٥) وثمة خلاف في تفسيرها (المترجم).

جين باول^(١) بعنوان: «حديث المسيح الميت من الكون إلينا بأنه ليس هناك رب». فهنا دلالة أقل على التسليم ودلالة أكثر تأكيداً على ما قيل عن التناقض اللاهوتي المعارض لهذا التسليم، وهو تناقض يتمثل في خيرية الرب وشر العالم الذي خلقه: هنا خروج الإنسان عن إसार يهوه وتصوره لعالم يرتفع فوق التراب. ولم يعتبر أيوب هذا العالم المرتفع متمثلاً في حياة بعد الموت على الإطلاق، يبدو فيها كل شيء طيباً ويوفى فيها الحساب عن الأعمال السابقة. فلم تكن اليهودية تعرف في زمن أيوب شيئاً مثل هذا، بل كان البدن يدفن تحت أرض الظلام. لكن أيوب كان يعني بصورة أولى عالماً يمكن أن يراه هو بعيني رأسه أو بعينين جديدتين، عالماً يأتي على يدي المنتقم الذي يحرر الآخرين من الذنب، ويدير المحاكمة ضد مبدأ الظلم. كان يعني أن في الإنسان وفي أخلاقه طريقاً يشق الطبيعة كما يشق الرب سواء بسواء.^(٢) ولكن جميع الحجب التي لم تصبح ضرورة لاهوتية إلا مع تجارب أيوب المتنامية وأفكاره المتطورة غائبة هنا، إن التناقض بين خيرية الخالق وشر الخلق - وهو تناقض لم يعد ممكناً تحاشيه - صار بحاجة هنا لجميع الاعتذاريات. ولا يوجد هنا الخطيئة الأولى كنظرية متقنة للعلماء تتحلل فيها المخلوقات المسيئة عبر خطيئة آدم من وزرها وعبر غيلان يحضرون فجأة. كما أنه لا يوجد هنا مصطلح الشيطان المعروف لدى أهل العلم، وهو الكائن الرهيب الذي اتخذ يهوه كبش فداء، ليضع على كاهله كل طيش

(١) أديب وكاتب ألماني اسمه الحقيقي يوهان باول فريدريش ريشتر، عاش بين عامي ١٧٦٣ - ١٨٢٥ م. درس اللاهوت والفلسفة في لايبزيغ وعاش شاباً زاهداً، وقطع دراسته لأسباب مادية ثم عمل مدرساً خاصاً في قصر توبن، وتولى بين ١٧٩٠ و ١٧٩٤ إدارة مدرسة خاصة، وبعد وفاة والدته انتقل إلى مدينة فيمار حيث ربطته صداقة بالكاتب هرذر بينما قابلته جوته وشيلر هناك بشيء من التحفظ، ثم انتقل ١٨٠٠ إلى برلين حيث تزوج من كارولين ماير لكنه استقر آخر عمره في بايرويت وتلقى من «داليرج» رئيس اتحاد أمراء الراين معاشاً سنوياً ثابتاً بدءاً من العام ١٨٠٨ استمر معه حتى نهاية حياته حين تولت ذلك إمارة بافاريا. يغلب على أدب جين باول روح الهجاء بسمت مرحلة التنوير والعقلانية الأوروبية، التي أرساها جوناثان سويتف وبوب وروسو. ويغلب على أسلوبه القصصي نمط الفكاهة في كشف الحقيقة. كتب العديد من الروايات التي أثارت إعجاب معاصريه ومن بعدهم. (المترجم بتصرف عن موسوعة بروكهوس)

(٢) كما يرى القارئ العزيز فإن هذه التعبيرات الصادمة هي ولا ريب صدى لعمى القلوب والأفهام في التعرف على حقيقة الله بوحى معصوم، لكن تزيف الكلم أدى إلى تزيف الوعي وضياح الحق، والله الأمر من قبل ومن بعد. (المترجم).

الكون؛ وفي الكتاب الشعبي عن أيوب لم يكن الشيطان إلا ملاك شكوى أو في أسوأ الأحوال حسودا مستريبا، أما سفر أيوب فلم يأت له على ذكر أصلا. ربما كان في زمن أسبق يعتبر مغويا بعمل الشر ("ووقف الشيطان ضد إسرائيل، وأغوى داود ليحصى إسرائيل" - انظر أخبار الأيام الأول ٢١ / ١)، لكنه لم يكن هنا أيضا صانع الشر على الإطلاق. حتى إن ما زعم عن الشيطان كعنصر سقوط نراه عند إشعياء الأول ("كيف سقطت من السماء يا زهرة بنت الصبح"، (إشعياء ١٤ / ١٢) لم يتم تكييفه إلا في وقت متأخر على ما يسمى العلوم الشيطانية؛ ويتعلق هذا الأمر مكانا وزمانا بملك بابل لا غير. ولعل أيوب واجه في أعماق تمرده جميع هذه التناقضات اللاهوتية حول الخير والشر التي من شأنها تخفيف العبء عنه: فيهوه لا يمكن أن يكون قويا وخيرا في الوقت ذاته إذا ترك الشيطان يفعل ما يشاء. بل يمكن أن يكون قويا وفي الوقت نفسه شريرا، أو أن يكون خيرا ومن ثم ضعيفا: فبالنسبة للشيطان تبقى المساحة ضيقة للجمع بين الخير والقوة كما كان الحال من قبل بالنسبة للشر العاري عن أي تشخيص له، أو تقديم رجل الواجهة الذي يمثله. على أن الأنبياء بما تم تحريفه على أيديهم في أسفار موسى الخمسة اتسموا أحيانا بنوع مختلف من الثنائية لا يكاد يلاحظ، وهذه الثنائية لم يتعرض لها أيوب في اعتراضاته. وذلك لأن التعارض هنا ليس بين الخير والشر، ولا بين هرمز وأهريمان في الأساطير الفارسية، وإنما بين الحب وعدم المبالاة تقريبا. لقد ذكر الأنبياء موضوعا آخر يسير بذاته من خلال إعراض يهوه عن البشر، وهو موضوع يسير عبر تمسكهم بمسألة يهوه أحيانا بخلاف الحديث عن المصيبة بصفاتها وسيلة تربوية أو تجريبية من قبل أب عادل. وفي سفر التثنية المتأخر يقول يهوه: «فأغضب عليه ذلك اليوم، وأتركه وأحجب وجهي عنه، فيصير مأكلا وتصيبه شرور كثيرة وشدائد، فيقول في ذلك اليوم: أليس لأن إلهنا ليس في وسطي أصابتني هذه الشرور؟» (سفر التثنية الإصحاح ٣١ / ١٧). إن الشر والضيق ينظران هنا إلى داخل الأشياء كبعض الكائنات التي تزدهر مع ابتعاد الرب عبر ابتعاد الرب، وهي لا تنظر إلى الداخل كما يريد يهوه أو كما يريد أيضا إله ذو عدا. إنها قدر منطلق، منطلق داخل عدم المبالاة، ويؤثر ضد أهداف الإنسان

بعدم المبالاة ذاتها - كما نرى في غول الطبيعة الذي رأيناه في ختام سفر أيوب. وفي مثل هذه النقاط تتراجع القوة الهائلة للرب وتتراجع خيريته بنفس الدرجة: فمصر أو آشور تستطيعان، وقت غياب الرب، إمضاء قدر شرير على رأس إسرائيل، أكثر من أن يقوم هو (الرب) بصنع عاصفة حلزونية لعقابه. لقد حاول الأنبياء بهذا الانعطاف خلق تناقض آخر بين خيرية الرب وشريرية العالم من دون خطيئة ولا شيطان؛ وقد ظل لذلك صدى عند أغسطين فيما بعد، حين أدرج ملاحظته التالية برغم الاستخدام الكثير للشيطان: ينشأ الشر من غياب الرب، والرب ليس هو سبب الشر الفاعل في العالم، وإنما هو سبب الشر بالفقد والغياب. وربما لم يتجه استياء أيوب نحو تلك التصورات المختلفة للعقيدة الفاصلة بين خيرية الرب وشر العالم - وهي تصورات مثلها أصدقاؤه الثلاثة انطلاقاً من بعد الرب، فقد كان ذلك أقل من رؤيته ليهوه ذاته كمسيطر مستقل فوق الطبيعة. أما بالنسبة لشقاء العالم فليس هناك أيضاً شهادة براءة ليهوه كحجة غياب عن موقع الجريمة وليس هناك بديل عن المسؤولية، فالقوة الحقيقية والخيرية الحقيقية لن يتسما في مواقف كهذه بعدم المبالاة ولا بالكلل من المقاومة. ليس تجاه المذنب، وبالأولى ليس تجاه العادل، كما أثبتت واقعية أيوب بصورة لا تنقطع. إن كل فصل بين خير الرب وشر العالم صار منذئذ قياساً على أسئلة أيوب الصعبة انعداماً للأمانة. لقد سير كتاب أيوب المدافعين عن القوة القاهرة والمدافعين عن الخيرية الشاملة في مسار واحد، وفي الوقت ذاته حال دون التمازج التام بينهما. وبالنسبة لأولئك الذين خرجوا كلية من تصور يهوه كإله خالق وإله عادل بل ولم يعد له وجود أصلاً عندهم، فلم يعد تبرير فعله مشكلة على الإطلاق ولا صار كما قد يبدو مشكلة دينية تاريخية محضة. وكما أوضح التنوير الفرنسي فإن الحل الأبسط لعقيدة الخير والشر الإلهي هي: اعتبار ألا وجود لمثل هذا الإله. أي أن الأمر يرد إلى إلحاد أخلاقي كذلك الذي يمكن أن يفهم من كل هذا التجلي الإلهي في ختام كتاب أيوب الذي أضيف إلى الكتاب وجودياً، ثم بدت إشكالية شرح خيرية الرب وشر العالم برمتها كاعتذارية من دون سبب

بذاته. نعم - وهذا أمر مهم - فأسئلة أيوب وشكايه، بل وثورته برمتها لن تبدو لها أية أهمية إذا ترك موضوع الرب الإله الجالس على العرش جانبا.

فهل الأمر هكذا، أعني فيما يتعلق تحديدا بالتساؤل المير ذاته؟ أليس لسفر أيوب حتى بالنسبة للملحدين الراغبين في الراحة أية حقيقة أخرى غير الحقيقة التاريخية، أو النفسية، أو - كما هو بدهي - الأدبية؟ ألا يتبقى منه إلا الطبيعة المتوحشة - حتى بدون يهوه - طبيعة لا تهتم بالإنسان، ولا تعرف المشاعر؟ ألا يتبقى شيء من المرض والفوضى والغربة وبرودة الوجود، ألا يتبقى هذا الشيء في الوجود - حتى من دون ذلك التشيؤ الذي يصيب التجسد الإلهي أو التسامي الإلهي -، الذي قال عنه أيوب: «إنه يقتل الاثنين المذنب والبريء» (أيوب ٩ / ٢٢)؟ ألا يتبقى الموت الذي وضع له أيوب كلمات مدهشة في تجاوزها للزمان: «إذا رجوت الهاوية بيتا لي، وفي الظلام مهدت فراشي، وقلت للقبر: أنت أبي، وللدود: أنت أمي وأختي، فأين إذا آمالي؟ آمالي، من يعانيتها؟ تهبط إلى مغاليق الهاوية إذ نرتاح معا في التراب». (أيوب ١٧ / ١٣-١٦).

إن ما يتبقى لنا - كون بلا شعور، وهو كون يتعلق مباشرة بسلاسل أغراض البشر؛ ولم تعد الشكوى هي رد الفعل المتبقي لدينا، بل تبقى لدينا على الأقل هذا التساؤل الهائل وهذا التعجب السلبي الضخم.^(١) أما ما يختص بتفسير فكرة خيرية الرب وشر العالم وما يفهم منها، فقد تحطمت بتحولها إلى مشكلة للمغزى الباطن، بلا اعتذارية ولا خرافة عن عليية القوم المتسامية تماما وعن الرغبة في هدهدتها: ألا تحتاج أحلام الأماني التي تحاط بالصعوبات دون رافة إلى أن يرصد لها برغم ذلك شيء ما؟ ألا تحتاج الأعمال التي أسست ضد البربرية والمدن الفاضلة الراغبة في التحقق، وخطط ما لم يتحقق بعد في نواة هذا العالم، ألا يحتاج كل ذلك إلى متمم جملته؟ أيجب أن يبقى هذا التلازم بين الشقاء وبين التوجه نحو الانتصار عليه، هذا التلازم بين الاستغلال والجدلية التقدمية داخل الاستغلال من دون فهم؟

(١) المتبادر أنه يقصد هنا التساؤل الرهيب: «أين إذن آمالي؟ ومن يعانيتها؟» في العبارة السابقة. (المترجم)

أُجب أن تبقى المادية الجدلية ذاتها هي أيضا بلا تبرير، وتحديدًا لأنها تحتاج إلى عملية طويلة المدى مثيرة للدهشة؟ من أين جاءت مملكة الضرورة التي تضغط علينا منذ أمد بعيد؟ وكيف لم تظهر مملكة الحرية دفعة واحدة؟ ولماذا يجب أن يمر العمل لها عبر هذه الضرورة الدموية؟ وما الذي يبرر تأجيلها؟ - تلك قضايا تبقى مطروحة أيضا وخاصة في محيط الإلحاد، طالما أنه ليس تفاهولا أخرق بلا تاريخ وبلا حقيقة؟ وكذلك طالما أنه ليس عدمية منعقدة التاريخ بما فيها من أناس منتجين للوهم يثيرون الضحك (على الرغم من أن هؤلاء البشر ينتمون بذواتهم إلى العالم القائم)، وبما فيها من غربة الموت التي تحيطنا، وبما فيها من كائنات جورجوني^(١) الكونية التي تبين دائما وأبدا شيئا مستغلقا علينا ولا علاقة له بنا. إن أسئلة أيوب لم يجب عنها تماما بذلك عبر خروجه من يهوه الذي بدا عادلا. إنها تبقى أسئلة متناقلة ومتشكلة، حتى أمام - العاصفة المدمرة التي يجمد أمامها العقل، وحتى أمام صمت العالم الذي ترك يهوه تماما. إن أبسط حل لقضية تأويل خيرية الرب وشر العالم لا تنحصر إذن في: لا يوجد رب، لأنه عندئذ سنواجه أسئلة مطروحة على مسار هذا العالم الذي لا يشعر بنا مطلقا، ويبدو لنا مظلمًا متحورا وعن مادته الثقيلة التي تتحرك فيه. إن أبسط طريقة هي أن يكون في العالم دائما سبيل للخروج يتيح النفاذ من الحالة الراهنة وأن يكون فيه أمل مرتبط بالاستياء، أمل مؤسس على الإمكانيات المحددة التي يتيحها الوجود الجديد، أمل يعتبر دعامة في المستقبل، إنها عملية لم تحبط مطلقا حتى وإن لم تكن نجحت مطلقا كذلك، وذلك بفضل مسيرتها الحبلية بحلها - وهو حلنا - ولم تخلف وراءها رصيда. إن الخروج من التصور القيصري عن الرب، كما بدأه أيوب، والذي يسعى لإعلاء الإنسان فوق كل نوع من الطغيان، فوق طغيان العدالة العلوية التي تثير التساؤلات، وكذلك فوق الطغيان الأسطوري الجديد

(١) جورجوني هو جورجو ديل كاستلفرانكو فنان ومصور إيطالي عاش بين عامي ١٤٧٧م إلى ١٥١٠م ولد في شمال إيطاليا وتوفي في البندقية، اتخذ منهجا رفيعا في التعبير عن الجمال والعلاقات الإنسانية، وابتدع منهجا في التصوير اعتمد على موضوعات الحياة اليومية للناس وغذى لوحاته البسيطة بالألوان الساحرة التي حبتها إلى الناس لما فيها من انطباعات تأثرية ابتعدت كثيرا عن التقاليد واعتمدت على الخيال المحض في التمازج بين اللون والضوء بصورة ظلت علامة على المدرسة الفنية لمدينة البندقية زمنا طويلا. (المترجم)

لسلطان الطبيعة في ذاته: فهذا الخروج ليس من الخروج ذاته. وعلى النقيض: فإن المتمرد بالذات لديه ثقة بالرب دون أن يؤمن بالرب ذاته؛ أي أنه يثق في يهوه خاص بالخروج من مصر، حتى وإن كان هناك استبصار بكل تشيؤ أسطوري، وحتى وإن كان كل رد فعل للسادة في العلا قد توقف بمبرراته. فالرب الذي يتحدث عنه سفر أيوب: هو من عرف من ثماره، حيث يسيطر ويضغط باستخدام قدر كبير من العنف والعظمة، ويبدو في سمائه كفرعون، لكن أيوب يبقى شخصا ورعا، حين لا يؤمن، إلا بالخروج وبأن الكلمة الأخيرة لم تنطق بصورة بشرية من قبل المنتقم للدم ولا من موقف الدم، و باختصار فهي وردت من ابن الإنسان ذاته، وليس من السيد الكبير. إنها الكلمة التي لم يعد ممكنا الانسحاب منها ، وإنما هي ذاتها انسحبت بلا فزع بالكلية نحو العلا الذي لم يعد له وجود.

الباب الخامس

إِذَا قُضِيَ إِلَيْهِ الْأَمْرُ إِذَا قُضِيَ إِلَيْهِ الْأَمْرُ



٢٥ - كيف تختمر الثورة فينا نحن البشر

لم نخرج أبدا من ذواتنا ولم نزل هناك. وما تزال معرفتنا بذواتنا معتمدة، ليس فقط بسبب القرب الشديد والمباشر للآن وهنا^(١) الذي يحيط بنا كما يحيط بكل شيء. وإنما حين نمارس التمييز فيما بيننا كما يفعل حيوان بأبناء جنسه ونمارس التربص بصورة خطيرة. وحيث ما نزال نختبئ كذلك داخل شيء مختلف تماما في ذواتنا فإننا نبدو في نقص مهارتنا أسوأ من أي كائن آخر ويبقى الطريق أمامنا مفتوحا ونتقدم بذواتنا إلى الأمام تماما لنشارك في صنع شيء لم يقع بعد.

وهكذا نبدأ في الوقت ذاته من البداية مرارا وتكرارا، نختمر فينا غليان الثورة. لأن ما يبدأ، حتى وإن كان داخل تيار، إنما يبدأ لأن شيئا لم يكن بدأ مطلقا. ومرجع هذا إلى أن من الصعب استخراج الوجهة مما هو بشري كما أن الهدف لا يستخرج منه إلا بالمحاولة. ولا ريب أن لذلك مسارا سابقا، يتأرجح كثيرا، ثم يصبح دائما على ما يرام. خاصة حين يكون هدف تحقيق المرء ذاته واضحا أمام العين. ليرز أخيرا فوق وجهنا المكشوف: فثمة علامة على الجانب الطيب فينا كان اسمه وما يزال: يسوع. وهي علامة لم تخرج بعد عن إطار غليان الثورة ولا عن مواصلة المسير، لكنها ارتبطت بالناس كما لم يرتبط بهم شيء أو يبقى معهم. بقيت كأرق علامة بالتأكيد، لكنها كانت في الوقت ذاته أكثر العلامات إحراقا وتحطيا وتكسيرا. ولولا هذا، ولو كان القول على منهج الجبناء وحده، كما رأينا طويلا، ما كان للأرز أن ينبت،

(١) الآن وهنا مصطلحان يستخدمهما بلوخ بمعنى الاسم رغم أنها ظرفان أصلا، ويعني بهما الوقت الراهن والمكان الذي نحن فيه، أو الحاضر زمانا ومكانا، في مقابل الماضي والمستقبل من جهة وفي مقابل الآخرة وعرصاتها من جهة أخرى في فهم أهل الدين لديه. (المترجم).

وما كان لأحد أن ينطق «أنا هنا»، بل كان سيتدرد دوما نشيد النوم الطفولي الوديع تارة أخرى. هنا يبدأ ويستثمر شيء آخر، حين يريد هذا اليسوع أن يسمينا باسمنا ويعلمه. ومثل هذا الإيقاظ يمكن أن يكون خافتا، إلا أنه يمكن أن يهزنا هزا، وهذا هو ما يصنع الحديد فينا.

٢٦ - الرحمة و«ضياء غضبه»

(ويليام بليك)

ثمة خراف مولودة، تحني بسهولة رؤوسها في وداعة وتحب ذلك. هذا الأمر جزء من طريقتها، وهذه الخراف لم يوجه يسوع إليها موعظته بقوة كما جاء في الكتاب. على الأقل كان يقف بنفسه بينها في لطف كما نقل الوداعون عنه. وكما رسمه الذئاب للخراف حتى يبقوا خرافا بصورة مضاعفة. فقد صوروا لهم راعيهم هذا صامتا صبرا بلا حد، وكأنه لا شيء غير ذلك. فهذا المؤسس للعقيدة لا ينبغي أن يكون متأثرا بأية عاطفة، غير أنه كان ينطوي على واحدة من أشد العواطف: الغضب. فقد قلب للأثرياء المناضد داخل المعبد، ولم ينس عندئذ أن يستخدم العصا. أي أنه لم يكن صبرا إلا إذا تعلق الأمر بالدائرة الهادئة لأتباعه، أما أعداؤه فيبدو أنه لم يكن يحبهم يقينا. وأما ما يتعلق بموعظة الجبل فإنها بالتأكيد لا تريد إثارة الناس ضد بعضهم من أجل المسيح، كما نصح يسوع تلاميذه (متى ١٠ / ٣٥). ولكن موعظة الجبل بما تضمنت من مباركة للطيبين المسالمين فإنها لا تتعلق بأيام القتال، وإنما بنهاية الأيام التي اعتقد يسوع أنها تقترب وفقا لموعظة يوحنا صاحب العقيدة المانوية، ومن هنا جاءت هذه العلاقة الفورية، المباشرة مسيحيا بمملكة السماء (متى ٥ / ٣). غير أنه من أجل القتال ومن أجل التمهيد للمملكة جاءت عبارة: «لا تظنوا أنني جئت لألقي سلاما على الأرض. ما جئت لألقي سلاما بل سيفا» (متى ١٠ / ٣٤). وهذا القول لم يقصد به فقط تصور داخلي وإنما قصد به الخارج، وقصد به الحرق التام، كما جاء عند لوقا: «جئت لألقي نارا على الأرض، فماذا أريد لو اضطرمت»

(لوقا ١٢/٤٩). وتدور أبيات ويليام بليك^(١) التي كتبها عام ١٧٨٩ تحديدا هي الأخرى حول هذا المعنى حيث يستخلص ما يلي: «انطلقت روح الثورة هابطة من المخلص / وظهر ضياء غضبه في بساتين الكروم الفرنسية». وبالتأكيد فإن السيف والنار التي لا تدمر وحسب وإنما تطهر كذلك كما جاء في موعظة يسوع لن يصيبا فقط مجرد القصور، لكنهما سينصبان فوق رأس الزمن القديم كله الذي يجب أن يزول. غير أن من يقفون في مقدمة هذه النار هم الأغنياء، أعداء المتعبين وثقيلي الأحمال، وهؤلاء الأغنياء ليسوا من أهل مملكة السماء، ولا يلجونها - كما جاءت الصورة المتهكمة للمستحيل - حتى يلج الجمل في سم الخياط. لقد قامت الكنيسة بعد ذلك بتوسيع سم الخياط إلى درجة كبيرة وأخرجت بهذه التوسعة يسوعا من رؤية الثورة. وصارت الورقة الرابعة هنا هي الورقة في مواجهة الظالمين وليس غضب يسوع عليهم. حتى كاوتسكي الذي لم تحتفظ رؤيته إلا بما يسمى «عباءات دينية» أجبر في كتابه «أصل المسيحية» (١٩٠٨م) على الاعتراف التالي: «لم تتخذ الكراهية الطبقية للبروليتاريا المعاصرة صورةا فاشية كالتي اتخذتها في المسيحية». ولذلك يتناول الكاتب الإنجليزي تشيستر تون^(٢) جانبا مختلفا تماما، جانبا يتعلق تحديدا «بالعباءات الدينية» بل وبالرغم منها. ولهذا كانت معالجته التنويرية لمظهر يسوع الصغير غاية في الطرافة، ثم يتحدث عن الشجاعة الأخلاقية التي جاءت فيما بعد ومظاهر الإصلاح التي دخلت عليها. إنه يسدد في كتابه «الإنسان الخالد» ضربات قوية لأصحاب العباءات الدينية، حيث يقول: «إن أولئك الذين يتهمون المسيحيين بأنهم أضرموا الحرائق في روما ودمروها كانوا مفترين للكذب، لكنهم

(١) ويليام بليك هو شاعر ورسام ومصمم جرافيك إنجليزي عاش من ١٧٥٧م إلى ١٨٢٧م في لندن وأبدع رسوما تتعلق بقصة أيوب في الكتاب المقدس، كما أبدع رسوما لأعماله الخاصة واتبع في ذلك تقنية خاصة به في التعامل مع اللوحات النحاسية ولوحات الزنك. صاغ في لوحاته وأشعاره عالمه الأسطوري الذي روج له فيما بعد أتباع مدرسة رافائيل منتصف القرن التاسع عشر، وقد تمكن بليك من صياغة رؤاه وأفكاره بلغة قوية جزلة وصور تتسم بالجساسة والجرأة. (المترجم نقلا عن بروكهوس).

(٢) جيلبرت كيث تشيستر تون كاتب إنجليزي عاش من ١٨٧٤م إلى ١٩٣٦م تحول إلى الكاثوليكية عام ١٩٢٢م، كتب قصائد شعرية وقصصا بوليسية وقصصا خيالية، كما كتب الدراسات العلمية والمقالات. (المترجم).

كانوا أكثر فهمًا لطبيعة المسيحية من أولئك المعاصرين الذين يقولون لنا إن المسيحيين كانوا مجتمعًا أخلاقيًا تم تعذيب أبنائه ببطء حتى الموت لأنهم أعلنوا للناس أن من واجبهم أن يقوموا بدورهم تجاه الآخرين أو لأن رقتهم جعلتهم ببساطة محط احتقار غيرهم». وبهذه الطريقة أضرم العنصر المدمر في المسيحية الأولى بصورة غير مسبقة ناره لدرجة استلزمت وضع نهاية لما كان يحدث حتى ذلك الوقت والضغط التي لازمت ذلك. كان هذا الأمر يتضمن تحديدًا شرابًا مقاومًا للحليب الصافي الذي كان يمنحه منهج التفكير الإيماني، لقد كان ذلك ضربة في وجه الخنوع. لقد أراد يسوع أن يلفظ الفاترين من فمه، فليست هناك كلمة من كلماته تناسب عقديًا مجتمعاتنا التي خبرناها حتى الآن، وخاصة موعظة الجبل، فكل كلمة له تتعلق بأهوال آخر الزمان، بل وأكثر من ذلك: تتعلق بالاستعداد لهذه الأهوال. كما أن تعاليمه الأخلاقية لا يمكن فهمها من دون تعاليم أهوال الآخرة، وكان ذلك قبل الموعظة المتأخرة التي لم تكن يسوعية فحسب، وإنما كانت متضمنة في رؤيا يوحنا التي اشتملتها الموعظة اليسوعية. «وتكونون مبغضين من أجل اسمي. ولكن الذي يصبر إلى المنتهى فهذا يخلص» (مرقس ١٣/١٣)، فهذه تكملة صارمة لمطالب موعظة الجبل. «وما أقوله لكم أقوله للجميع: اسهروا» (مرقس ١٣/٣٧).^(١) فمثل هذا التوجيه هو على الأقل صوفي مترهد، بل كما يقول ويليام بليك إن له علاقة بالضوء الذي جاء مع هذا الغضب الذي لا ينكر.

٢٧ - مهمة يسوع في يهو

معمدان لذلك الذي سيأتي

من يعاني لا يمكنه النهوض وحده بسهولة. اللهم إلا إذا تحرك مهاجمًا الضغط الذي لا يجثم فقط على نفسه. عندئذ يعتقد أنه يسمع ما يرده كلية إلى طريق التحول، فيصير بابا، خاصة حين يكون التحول مقتحمًا للزمن، ممزقا ما أمامه مبادرا بالمفاجأة.

(١) ذكر المؤلف أنها العبارة ٣٦ من مرقس ١٣، وهو خطأ منه بل هي العبارة ٣٧. (المترجم).

وقد حدث هذا التحول في زمن يوحنا المعمدان (يحى عليه السلام) حيث بدا تحولاً تاماً باكتمال معيار القياس الذي أمكن التوصل إليه حتى ذلك الحين. فالكفارة يجب أن تقدم لأن مملكة السماء صارت قريبة، ومن ثم يجب أن يتم التطهر قبل حلولها. وكان ذلك بالعماد في ماء الأردن الدافق الذي لم يكن منذ القدم وسيلة تطهير للبدن وحده. لكن الجديد هنا تمثل في المعمدان الخصوصي الذي يتم به العماد والذي لم يكن يقيم فقط غسلاً شعائرياً معتاداً، وإنما يقيم لأول مرة غسلاً لإنصاج من سيأتي بعد، غسلاً فريداً. لقد أراد يوحنا أن يكون مبشراً بالقادم من خلال صفة مرت قبله مباشرة لكنها لم تذكر عند أحد قبله في الكتاب بما في ذلك النبي إلياس ذاته، ولكن ليس فقط بصفته بشيراً. لأن هذا البشير لم يكن يعرف بذاته ذلك الأعلى قوة الذي سيظهر بعده والذي لم يعد يعمد بالماء المعروف وإنما بالنار والروح الجديدة. ومن هنا جاء سؤال يوحنا المعمدان الصادم الذي لا يمكن أن يكون مختلفاً والذي طرحه على يسوع كما ورد في متى ١١ / ٣: «وقال له: «أنت هو الآتي أم ننتظر آخر؟» فأجاب يسوع السائل الذي لا يعده واحداً من أتباعه: «طوبى لمن لا يعثر في». (متى ١١ / ٦). وعلى الرغم من ذلك - وهذا ما يبين كيف أن يسوع الشاب لم ير نفسه محل بشارة القدوم - ترك يسوع وهو يستهل حياته بدنه ليعمد على يد يوحنا. كذلك واصل يوحنا - الذي لم يتشكل فكره كأبناء الناصرة والصحراء فحسب، وإنما كان متأثراً أيضاً بالفكر المانوي الفارسي فيما يبدو - واصل القيادة بصفته رجلاً فوق شهادة إثبات الدم الوطني. أما ما كان المعمدان يصف به ربه فيتضح بمقولته «إن الله قادر أن يقيم من هذه الحجارة أولاداً لإبراهيم» (متى ٣ / ٩). لقد ظهر رباط جديد، إلا أنه لم يصنع السعادة بعد.

البشارة بصفتها معارضا للخوف من الرب

مهمة يسوع في يهو

سيأتي أخيراً من يقيم المعوج. لقد كان مثل هذا القادم دائماً منتظراً، انتظره الناس في البداية قادماً من العلا، ولكن حين لم يحدث شيء انتظروا أن يأتي من الأسفل.

كان لابد أن يأتي البطل من بين اليهود رسولا، أي شخصا يمارس مهمته بصورة أفضل من ذلك الشخص الذي يعملها مضطرا. لأنه لولا اضطراب العالم لما كانت هناك حاجة للمسيح. وقد تردد يسوع طويلا قبل أن يظهر بصفته تلك، فقد شعر في البداية بأنه تلميذ للمعمدان، وتولى العماد بنفسه وشعر بأنه ليس طاهرا. وتوضح قصة المجرب / صاحب الغواية (متى ٤ / ٣-٦)^(١) قناعة يسوع بأن من حبال الشيطان أن يسمى المرء نفسه ابن الرب. من هنا جاء التشنيع على بطرس الذي كان أول من أطلق عليه اسم المسيح (مرقس ٨ / ٣٣)^(٢). وكان أول ما بدا أنه أوصل يسوع إلى الإدراك المغالي فيه بأنه مرسل ما جاء في (مرقس ٩ / ١-٧) عن «التجلي»^(٣) الذي وقع بعد ستة أيام، والصوت الذي سمع من السحاب. وهنا خاصة يتضح أن بعثة يسوع تمت بصورة رقيقة، لكنها لم تكن بأية حال بعثة مدركة من الداخل فحسب كما قيل عنها فيما بعد، أي بعد أن أخفقت. لأن يسوع عند دخوله أورشليم تقبل التهليل، لكنه لم يكن غير النداء الملكي القديم للشعب. لقد كانت دلالاته

(١) جاءت هذه القصة كما يلي في بداية الإصحاح الرابع من إنجيل متى: «ثم أوصد يسوع إلى البرية من الروح ليحرب من إبليس. فبعد ما صام أربعين نهارا وأربعين ليلة جاع أخيرا. فتقدم إليه المجرب وقال له: «إن كنت ابن الله فقل أن تصير هذه الحجارة خبزاً». فأجاب وقال: «مكتوب: ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان، بل بكل كلمة تخرج من فم الله». ثم أخذه إبليس إلى المدينة المقدسة، وأوقفه على جناح الهيكل، وقال له: «إن كنت ابن الله فاطرح نفسك إلى أسفل، لأنه مكتوب: أنه يوصي ملائكته بك، فعلى أيادهم يحملونك لكي لا تصدم بحجر رجلك». قال له يسوع: «مكتوب أيضا: لا تجرب الرب الهك». (متى ٤ / ١-٦) (المترجم).

(٢) ورد في هذا عند مرقس: «ثم خرج يسوع وتلاميذه إلى قرية قيصرية فيلبس. وفي الطريق سأل تلاميذه قائلا لهم: «من يقول الناس إنني أنا؟» فأجابوا: «يوحنا المعمدان. وآخرون: إيليا. وآخرون: واحد من الأنبياء». فقال لهم: «وأنتم، من تقولون إنني أنا؟» فأجاب بطرس وقال له: «أنت المسيح!» فانتهرهم كي لا يقولوا لأحد عنه. - وابتدأ يعلمهم أن ابن الإنسان ينبغي أن يتألم كثيرا، ويرفض من الشيوخ ورؤساء الكهنة والكتبة، ويقتل، وبعد ثلاثة أيام يقوم. وقال القول علانية، فأخذه بطرس إليه وابتدأ ينتهره. فالتفت وأبصر تلاميذه، فانتهر بطرس قائلا: «أذهب عني يا شيطان! لأنك لا تهتم بما لله لكن بما للناس». (مرقس ٨ / ٢٧-٣٠) (المترجم).

(٣) ورد في مرقس ٩ / ٢ وما بعدها عن هذا التجلي ما يلي: «وبعد ستة أيام أخذ يسوع بطرس ويعقوب ويوحنا، وصعد بهم إلى جبل عال منفردين وحدهم. وتغيرت هيئة قدامهم. وصارت ثيابه تلمع بيضاء جدا كالثلج، لا يقدر قصار على الأرض أن يبيض مثل ذلك. وظهر لهم إيليا مع موسى وكانا يتكلمان مع يسوع. فجعل بطرس يقول ليسوع: «يا سيدي، جيد أن نكون ههنا. فلنصنع ثلاث مظال: لك واحدة، ولموسى واحدة، ولإيليا واحدة». لأنه لم يكن يعلم ما يتكلم به إذ كانوا مرتعين. وكانت سحابة تظللهم. فجاء صوت من السحابة قائلا: «هذا هو ابني الحبيب. له اسمعوا» فظفروا حولهم بقتة ولم يروا أحدا غير يسوع وحده معهم. وفيما هم نازلون من الجبل، أوصاهم أن لا يحدثوا أحدا بما أبصروا، إلا متى قام ابن الإنسان من الأموات». (مرقس ٩ / ٢-١٠). (المترجم).

السياسية خاصة واضحة تماما، فهو نداء معاد لروما: «مباركة مملكة أبينا داود الآتية باسم الرب» (مرقس ١١ / ١٠) «أوصنا! مبارك الآتي باسم الرب! ملك إسرائيل!» (يوحنا ١٢ / ١٣). لقد قدم يسوع نفسه أمام كبير الكهنة بصفته مسيحا ولا ريب، ولم يكن الأمر إدراكا داخليا ومجردا من جانبه، وإنما صاحبه كل أمارات السلطة التي عرفت منذ عهد دانيال. (مرقس ١٤ / ٦٢). وأمام بيلاطوس قبل يسوع اللقب الكبير: ملك اليهود؛ وبهذا اللقب صلب يسوع (فالصلب هو العقوبة الرومانية لمن يتمرد). فلو كان صحيحا أن يسوع لم يكن راغبا مطلقا في أن يكون الماشيح / المسيح المتوقع من اليهود فما ندري كيف إذن كانت لديه مخوفات من أن يعلن نفسه كما شيع / مسيح ولماذا إذن تجاوز هذه التخوفات؟ لعله كان أطلق على نفسه وصف رجل صالح أو واعظ أو في أقصى الحالات تابع للأنبياء القدماء؛ ولم تكن هناك إذن حاجة للهلوسات القادمة من السماء التي دفعته للتجاسر على أن يسمي نفسه ماشيحا / مسيحا. بهذه الطريقة أخرج دعاة التنوير أولا - ثم بدرجة أقل من البراءة - رجال اللاهوت الليبراليون المعادون للسامية، أخرجوا يسوعا من الحلم اليهودي بالماشيح، بل من العالم الأخروي الذي يشمل السياسة أيضا. بدأ مثل هذا التفسير مع الأسف مع رينان في كتابه «حياة يسوع» ثم تم إعداده بصورة علمية عبر هولتسمان وفيلهاوزن وهارناك، ثم انتهى بالجوانية المحضة للمسيح التي تعد تطورا لا مثيل له. ومن أجل ما قيل في هذا الصدد حديث فيلهاوزن عن ملك اليهود: «لم تكن المملكة التي يراها هي تلك التي يأمل اليهود في تحقيقها. لكنه حقق أملهم وأشواقهم حين وجهها إلى مثال آخر ومنظومة أعلى. فبهذا المفهوم وحده يمكن أن يسمي نفسه ماشيحا: عليهم أن لا ينتظروا غيره، فلم يكن هو من تمنوا قدومه، لكنه كان الماشيح الحقيقي الذي ينبغي أن يتمنوه. فإذا تركنا الكلمة بمعناها الذي تفهم بها عموما، وهو ما يجب أن يكون في الواقع، فلم يكن يسوع إذن هو الماشيح ولا كان راغبا في ذلك. فلم تكن مملكته من هذا العالم، أي أنه كان لديه أمل مختلف تماما عن الأمل في أن يكون ماشيحا» (انظر فيلهاوزن: «التاريخ اليهودي والإسرائيلي»، طبعة عام ١٨٩٥ ص. ٣٤٩). وبهذا أخرجت الآخرة من الأناجيل، برغم أن مقاطعها فيها هي من بين

أفضل المقاطع الثابتة لغويا بداخلها، وهكذا بشر يسوع بما يسمى مملكة الرب الأخلاقية المحضة، التي تخرج تماما عن الحلم الخاص بأهوال الآخرة، الذي عاشت داخله مقومات التقوى اليهودية بكاملها منذ دانيال. ويرجع الفضل لألبرت شفايتسر في كتابه «سر المشيخانية والآلام ١٩٠١» في استعادة الرؤية بنسبها الصحية ثانية، حتى داخل علم اللاهوت الليبرالي: فيسوع وضع الأخلاق (كأخلاق الكفارة والتأهب للملكوت) داخل رؤى الآخرة وليس الآخرة داخل الأخلاق. وشفايتسر لا يفهم الأخروي في الحقيقة على أنه ذا صبغة سياسية أرضية واقعية لكن يفهمه على أنه متجاوز للطبيعة بالكلية أي أنه فقط شيء يتجاوز الطبيعة وبعيد للغاية عن السماء الجديدة والأرض الجديدة في الوقت نفسه؛ ولكن مع ذلك فمن المبادئ الرئيسية هنا أن الملكوت هو ما سيأتي مع يسوع وليس الحب. ولا يأتي الحب إلا انبثاقا عن مقصد إقامة الملكوت، والملكوت بصفته كارثة كونية ليست نتيجة لعلم النفس، لكن هي نتيجة للكون ذاته حتى يصل إلى أورشليم الجديدة. فلم يعد يسوع يرى مطلقا وقتا للانزامية التي تنطوي عليها الجوانية المحضة، بل عاش بصورة كاملة في البيان العلني المفضل نبويا ليوحنا المعمدان: «كفروا عن خطاياكم، فمملكة السماء صارت قريبة.» ولقد أرسل حواريه (كما ورد في متى الإصحاح العاشر) مثنى مثنى إلى مدن اليهود ليلغوا إليها رسالته؛ ومهدهم للتعامل مع التضييق المشيخاني الذي كان على وشك الوقوع والذي سيعانون فيه مثل جميع المصطفين مطاردة عنيفة بل وربما يعانون فيه الموت. وهو لم يتوقع مرة واحدة أن يعود إليه الناجون كما كانوا من قبل، بل كانت نهاية العالم وبزوغ العالم الجديد هما الأقرب إليه: «ومتى طردوكم في هذه المدينة فاهربوا إلى الأخرى فإني الحق أقول لكم: لا تكملون مدن إسرائيل حتى يأتي ابن الإنسان» (متى ٢٣/١٠). بل إن الصلاة الربانية الشهيرة «أبانا الذي في السماء» تتضمن بهذه الشاكلة علاقة مباشرة بهذا التضييق والتعقب المرتبط مباشرة أيضا بالآخرة التي صارت وشيكة؛ ولا تدل على محض عواطف جوانية إلا عند ترجمتها بصورة خاطئة. «ولا تدخلنا في تجربة، لكن نجنا من الشرير»: ولا تعني كلمة تجربة هنا الإغواء الفردي نحو الذنب، بل الابتلاء والتضييق الأخروي والتعقب على يد

المسيخ الدجال في نهاية الزمان. هذا التعقب ينبغي أن يزول، وهذا الكأس ينبغي أن يدار وينبغي للعهد الجديد أن يولد، من دون أن يدع انبلاجه وقتاً، أو وقتاً طويلاً للثورة المضادة. فلم تكن عقيدة يسوع بهذا البعد عن الشكوك، حتى يكون هو من يجلب بشارة صهيون بالخير القريب ولدرجة أن يظل هذا الإيمان ملازماً له فلا يسقط عنه إلا فوق الصليب. أي في أكثر اللحظات رعباً في حياة البشر بما فيها من ألم الموت وبما فيها من صرخة اليأس المجسد حيث قال: «ربي، لماذا تركتني؟» فهذه صحيحة لا يمكن أن تصدر إلا عن شخص يرى عمله الملموس يختفي، وهي صحيحة لا تصدر عن مجرد قائد للأرواح ولا عن ملك سماوي له وجدان نقي. فهذا النبض الاجتماعي الناصري النبوي يسري عبر الرسالة الموجهة للمرهقين وثقيلي الأحمال، وهو ليس اشتياقاً للموت ولا هو اضطراب في النفس العليا. «لأنه كان يعلمهم كمن له سلطان، وليس كالكتبة» (متى ٢٩/٧) وبالأولى ليس كمسيحي مترفع لا يهتم إلا بنبذة الروح، أو بما يسمى الروحانية والأخلاق الخالدة. إن القول بالمأثور لمتى (١١/٢٥-٣٠)^(١) هو نداء حفاوة من النوع الديني السياسي، إن يصف بأوضح طريقة قدوم حكومة الملك المسيح، وهكذا تعتبر جملة الأخيرة فرماناً: «نيري هين وحمل خفيف». وبقينا لم يكن المقصود بذلك هو نير الصليب، فهذا العبء كان أقل الأعباء رقة ويسراً، وهو عبء ما كان له أن يمنح بشارة بالمسرة. إذن فإن يسوع من الناحية الذاتية اعتبر نفسه الماشيح بالمعنى المتوارث، ومن الناحية الموضوعية فلم يظهر بصورة المنسحب المترف الغائص في جوانيته ولا بصورة مهيب المأوى لمملكة السماء المتسامية أشد ما يكون التسامي؛ بل على العكس أعلن الخلاص على أنه كنعان. أي بصفته وفاء لما وعد به الآباء من قبل بلا تهافت أو ابتذال وبلا خسارة أيضاً، إنه كنعان يقدم على صورة مغالى في جوهرها: «إنه ليس أحد ترك بيتاً أو

(١) ورد هنالك: «في ذلك الوقت أجاب يسوع» أمهدك أيها الأب رب السماء والأرض، لأنك أخفيت هذه عن الحكماء والفهاء وأعلنتها للأطفال. نعم أيها الأب. لأن هكذا صارت المسرة أمامك. كل شيء قد دفع إلي من أبي، وليس أحد يعرف الابن إلا الأب، ولا أحد يعرف الأب إلا الابن ومن أراد الابن أن يعلن له. تعالوا أيا جميع المتبعين وثقيلي الأحمال، وأنا أريحكم. احموا نيري عليكم وتعلموا مني، لأني وديع ومتواضع القلب فتجدوا راحة لنفوسكم. لأن نيري هين وحمل خفيف» (متى ١١/٢٥-٣٠). (الترجم).

والدين أو إخوة أو امرأة أو أولادا من أجل ملكوت الله إلا ويأخذ في هذا الزمان أضعافا كثيرة وفي الدهر الآتي الحياة الأبدية». (لوقا ١٨ / ٢٩ - ٣٠).^(١) لقد كان هناك ما يكفي من العواطف الجوانية في الانتظار المشيحي المجرد، وكان هناك أكثر مما يكفي من الجنان في ملكوت العلا الذي آمنوا به، وقد كانت تلك هي الأرض التي يحتاجها المخلص ويحتاجها الإنجيل. وحين يكون ما يزال هنالك شك فيما إذا كان يسوع - قبل كارثة الصليب - أراد أن يظهر بصفته مخلصا حقيقيا، فإن هذا الشك سيزول عبر الكلمة: عبر الإنجيل ذاته. ويسوع الذي لم يكن يشمئز مطلقا من صنع المعجزات فقد كان يستخدم كلمة أنجيل بمعنى الشفاء بالمعجزة في أنحاء العالم، أي عبر مملكة الرب (مرقس ١ / ١٥). وقد أرسل إلى الناصري يوحنا بهذا التعريف الذي تعوزه الجوانية تماما بينما كان يوحنا في السجن: «العمي يبصرون، والعرج يمشون، والبرص يطهرون، والصم يسمعون، والموتى يقومون، والمساكين يبشرون.» (متى ١١ / ٥). وإذا كانت بعض المواضع التي يتحدث فيها يسوع بنوع من الوصاية عن الإنجيل (كما نرى في مرقس ١٣ / ١٠، و ١٤ / ٩) قد حُفرت وعدلت فيما بعد، فإن كلمة الإنجيل ذاتها لم تكن بحال متأخرة ولم تكن كما يعرفها يوهان فايس «تعبيرا عن لغة التبشير»، بعد الصلب أي لغة روحية. بل الصحيح أن الكلمة ازدهرت في زمن يسوع تحديدا بما لا يثير اللبس فيها بوصفها كلمة خلاص سياسية دينية عن نهاية الشقاء المجسد وبداية السعادة المجسدة. ولم يكن اليهود المقهورون فقط هم من عقد الآمال على الكلمة بل علقت سائر الشعوب الشرقية في ذلك الوقت آمالها عليها أو كان لديها شعور بالرضا الكبير. بل إن الطغاة من الرومان المترفين استخدموا كلمة الإنجيل ككلمة سلام أو ككلمة حظ سعيد للعوام من نوع الكلمات التي يستخدمها العرافون (على خلفية الاضطراب المدمر الذي ساد القرن الأخير للجمهورية الرومانية)، لكن نبوءة لأحد أبناء الملوك الآلهة بقيت معروفة للشاعر فرجيل في قصيدته الرعوية الرابعة وهي تتعلق بأغسطين تقول:

(١) مرة أخرى يخطئ المؤلف في ذكر رقم العبارة حيث قال هنا إنها العبارة ١٩ وما بعدها في حين أنها العبارة ٢٩ وما بعدها. (المترجم).

«وتعود العهود الذهبية لرحل، تعود تلك الزحليات ثانية» وهو ما يعني هنا الإنجيل لا شيء غيره. وثمة حجر من أحجار أحد المذابح بمدينة برين الواقعة في آسيا الصغرى يثني على يوم ميلاد أغسطين ويصفه حرفيا بأنه بداية «الإيفانجيليا» أي الإنجيلية في العالم، أي بداية العصر الذهبي للدنيا. وهذا يعني أن الكلمة دخلت أيضا إلى فلسطين، أي إلى عالم يحوي مكانا أكبر من ذي قبل للبشارة، أي أنها دخلت ككلمة للسرور الاجتماعي والسياسي لا يمكن الاستغناء عنه لكل شيء. لقد ارتبطت كلمة الإنجيل ارتباطا لا ينفصم مع «أولام ها شالوم» أي مع مملكة السلام التي نادى بها المشيخانية المتوارثة لدى أنبياء إسرائيل. ولعلها لم ترتبط بجوانية أو أخروية مجردة، فقد كان من الضروري قبل ذلك إدخال تغيير عام على معاني لغة البشارة التي لم يستعملها يسوع قط. نعم، ثم إن مسيحيي القبور الذين لم يكونوا يوما مسالمين متعايشين في ثنائية للتعايش أو متسامين هروبيين نحو الدروشة كما يزعم عنهم، لم يقيموا سلاما مع نيرون روما ومملكته؛ وإلا لما كانوا تعرضوا لقذف أجسادهم إلى حيواناته المفترسة. إذن فقد كان هناك هذا العنصر المسيحي المتحرك الذي أوحى في النهاية بإشعال حرب الفلاحين، تلك الحرب التي وصفت بأنها عمليا حرب المؤمنين بمملكة الألف عام. لقد كان الإنجيل في الأصل متجانسا مع حسه الواقعي الذي يقلب الأحداث: «قد كمل الزمان واقترب ملكوت الله، فتوبوا وآمنوا بالإنجيل» (مرقس ١/ ١٥). وبالجملة فإن المسيح والإنجيل يعنيان: أن يسوع لم يع مهمته مطلقا بصفتها مهمة ضعيفة، أي مهمة ليست دينوية.

كل ذلك يعارضه على الأقل كلمتان ليسوع تبدوان ظاهريا من الكلمات الروحية، وعلى أساسهما يدلل منذ ألفي عام على الطيبة المسيحية، بل ويطالب من خلاهما بإثبات تلك الطيبة: هاتان الكلمتان هما المملكة الجوانية، والمملكة التي ليست من هذا العالم. فيسوع لم يزعم يوما أن «ملكوت الله داخلكم»، فهذا الموضع من إنجيل لوقا (١٧ / ٢١) يعني حين يترجم ترجمة صحيحة: «ملكوت الرب بين أظهركم»، وهو لم يقل هذا لتلاميذه، لكنه قاله للفريسيين في تلميح إلى تلاميذه.

وكان يجب بذلك على سؤالهم الذكي عن زمن ظهور مملكة الرب، وكانت الإجابة تعني أن مملكة الرب هي من حيث المكان أيضا قريبة، فهي تتحقق في تلك الجماعة التي يقرون بها. كما أن يسوع لم يجب عليهم كما ترجم لوثر كلماته: «ملكوت الله داخلكم» ليؤكد بذلك وفقا لمفهوم المخالفة على عدم دنيوية هذا الوجدان النقي. ويقول لوثر أيضا «إن الملكوت لن يأتي في ملامح ظاهرة»، لكن يسوع - حين تترجم كلماته حرفيا - قال ما يلي: «لن يأتي الملكوت تحت الملاحظة». والملاحظة هذه كانت تمثل اصطلاحا طبيا وتنجيميا عند الطبيب لوقا الذي يتحدث هنا عن يسوع، ولم يكن لهذا المصطلح علاقة بالجوانية، بل كان فقط تشبيها عني به أمارات فلكية أو ظواهر طبية. فالمقصود إذن والمعلن إذن ليس هو تلك الملاحظة الهادئة ولكن المقصود هو قفزة مفاجئة أو اختراق مفاجئ، مغاير بالكلية. فيسوع يتحدث عن اختراق داخل جماعة المؤمنين به، فهم فقط من لا يبادرون بالسير تدريجيا وفق اتجاه الريح، ولا وفق المؤشرات التي تظهرها النجوم، وإنما هم الذين تجهزوا عاجلا للمجتمع الجديد وتأهبوا له وختم عليهم داخله، فهو لاء سيجتازون أيضا الاختراق المفاجئ للملكوت بما فيه من مشاهد قليلة للأهوال الجوانية، التي تسلحوا لمواجهتها. وثمة المزيد في هذا السياق: «مملكتي ليست من هذا العالم»، هذه العبارة التي قيلت أمام بيلاطوس لا تقبل اللبس نحويا، على الأقل بالنسبة للوعي البسيط، فهي لم ترد إلا في إنجيل يوحنا، ذلك الإنجيل الذي يوصف بأنه أشد الأنجيل مجافة لحقائق التاريخ والذي يعتقد أن بولس صاغه، ومعلوم أنه يخدم أغراضا ظهرت بعد وفاة المسيح. فهو يسعى لإثبات أن المسيحي تمكن من الاستناد إلى كلمات معلمه أمام محكمة وثنية بمعنى: أن المسيح والمسيحيين لا علاقة لهم بالخيانة العظمى. ومن ثم فقد جعل يوحنا المفاوضات التي جرت أمام الكاهن الأكبر مليئة بالثغرات أكثر مما عرضه كتاب الأنجيل الآخرون، لكنه بسيط مشهد المحاكمة بسطا أوسع منهم في المقابل. وفي المقابل أيضا يصور اليهود بصورة غير لائقة في حين يصور بيلاطوس بصورة طبية، فهذا الموظف الروماني الرفيع ينبغي أن يمثل حالة أسبقية يقاس عليها حين يعلن ثلاث مرات عن يسوع أنه ليس مذنبا،

و حين يهم ثلاث مرات بإطلاق سراحه. ويستخدم يوحنا مشهد المحاكمة خاصة لكي يدع يسوع يلقي كلمة خلاها ليس لها أهمية في الواقع، ولا أثر لها في هذه المناسبة إلا كتوابل الطهي. والحق أن يوحنا لم يأخذ هنا أيضا من كلام يسوع المعروف إلا القليل لكنه أخذه من مضابط القوم متمنيا تخفيفها، أي أن الدافع لم يكن مسيحي الطابع في المقام الأول ولكن كان لخدمة الجانب القضائي. (قارن في هذا السياق يوهان باور في كتابه «تعليق على إنجيل يوحنا» الصادر عام ١٩٢٥) أفما يتعارض مع شجاعة المسيح وكرامته أن يستخدم الكلام الانهزامي أمام بيلاطوس خاصة، وأن يظهر نفسه أمام القاضي الروماني في مظهر الرجل المغالي في عاطفته، أي بمقاييس الرومان كرجل مثير للاستهزاء لا يؤخذ بجدية. وعلى العكس فلا يتعارض مع كرامة أعضاء الجماعة المسيحية أن يتخلصوا بهذه الجملة أمام المحكمة (طالما لم يكن الشوق إلى الشهادة قد ظهر بعد)؛ ومن هنا أيضا ظهر التأكيد على «شر» اليهود، ونبالة بيلاطوس ونشأت الرغبة الواضحة في كسب ود الجمهور وهو مبدأ ظهر بعد العهد اليسوعي. ومن المشكوك فيه أن تكون هذه العبارة التي أوردها يوحنا تسببت في نجاة أي من المسيحيين قبل زمن نيرون، لكن المؤكد في نهاية المطاف أنها ساعدت على تهدئة المطالب الأرضية للمسيحية بصورة تامة عندما صار بيلاطوس ونيرون مسيحيين. فلم تعد هذه الجملة ذات العواقب الكثيرة تفسر بعد ذلك على أنها اعتذار لضحايا العالم بل صارت اعتذارا للسيد العالم: ولم يكن هذا يقينا هو مقصد يوحنا. غير أن يسوع نفسه لا يمكن أن يكون قد صرح بهذه الجملة وفق هذا التضمين الموسع؛ فهو لم يكن يضع ازدواجية بين هذا العالم والعالم الآخرى بطريقة تحفظ هذا العالم غير منازع، وبحيث يمكن أن توجد الدنيا إلى جوار العالم الآخرى عبر اتفاقية لعدم التدخل. فهذه الدنيا ستنتهي قبل الآخرة وسيحكم عليها هناك، كما أبلغ يوحنا المعمدان عن يسوع قائلا: «[سيأتي] الذي [يحمل] رقبته [مذراته] في يده، وسينقي بيدره، ويجمع القمح إلى مخزنه، وأما التبن فيحرقه بنار لا

تطفأ» (لوقا ١٧/٣)^(١). فحيثما يظهر تعبير «هذا العالم (الدنيا)»، و«ذاك العالم (الآخرة)» خارج تحريفه لمشهد المحكمة، فلا ريب أنه ينقصه معنى البراءة من الجرم. فوصف «هذا العالم» يعادل معنى «العهد الحاضر»، ووصف «ذاك العالم» يعادل معنى «العهد القادم الأفضل»، أي المرحلة المقبلة من العالم، على خلاف العالم القائم الآن. وهذا المعنى ورد أيضا عند متى (في ١٢/٣٢ ؛ و ٢٤/٣) دلالة على مدى من التوتر الأخروي وليس دلالة على بعد جغرافي بين الحياة الدنيا الثابتة هنا والحياة الأخرى الثابتة هناك. والشئ الواقعي الوحيد في هذا العالم هو زواله في العالم الآخر، الذي يبدأ عهده الأجهل داخل العالم الدنيوي القائم ذاته أي بقدوم يوم القيامة. فمثل هذه المملكة ما ينبغي حقا أن يوعظ بها الموتى وإنما الأحياء الذين احتشدوا هنا؛ فهي مملكة لا تحتاج الموت وبالأولى لا تحتاج آخرة ما بعد الموت (متى ١٦/٢٨؛ لوقا ٢١/٣٢)^(٢). حتى كلمات المحادثة التي دارت بينه وبين الفريسيين عن الجزية: «أعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله» (متى ٢٢/٢١) لا تؤيد هذه الانهزامية أمام بيلاطوس، على الرغم من لي بولس لأعناق هذه الكلمات بشدة، وبصفة أشد منه لي عنقها على يد مسيحيي التوافق المتأخرين، حتى أنهكوها. إن عدم الاكتراث الذي تنم عنه هذه المحادثة يبدو أكثر ميلا إلى الجانب الأخروي حقا: فحيث أن الملكوت السماوي يقترب، فسيان أمر قيصر هنا. أما عدم الاكتراث أمام بيلاطوس فإنه يدل على وضع الجانب الأخروي خارج نطاق الاهتمام، وهو الجانب الذي يمثل أكثر أجزاء موعظة يسوع تأكيدا، وهنا يكون عدم الاكتراث مطلقا وليس مشروطا، ومن ثم يكون تهكميا وخطيرا لتضمنه الإهانة، كما هو الشأن في جميع كلمات يسوع الأخرى عن العالم الذي ما يزال قائما. «الآن دينونة هذا العالم. الآن يطرح رئيس هذا العالم خارجا» (يوحنا ١٢/٣١)، فقد وجد المجال من أجل

(١) أدخلت هذه الإضافات بين معكوفين حتى يتضح المعنى كما فهمته في الألمانية. فلا يلتبس على القارئ العربي بقدر الإمكان. (المترجم)

(٢) ورد في متى ١٦/٢٨: «الحق أقول لكم: إن من القيام ههنا قوما لا يذوقون الموت حتى يروا ابن الإنسان آتيا في ملكوته». وورد في لوقا ٢١/٣٢-٣٣: «الحق أقول لكم: إنه لا يمضي هذا الجيل حتى يكون الكل. السماء والأرض تزولان ولكن كلامي لا يزول». (المترجم)

الزمن الجديد بسما وأرض، أي من أجل (هنا)^(١) الحقيقية بسما جديدة وأرض جديدة. وعلى الرغم من تأكيد بولس، وبصفة أشد تأكيد مرقيون على علو المسيح وتساميه، إلا أنه قلما يفهم كمجرد اختطاف علوي خارق، وشدما يرغب هذا العلو والتسامي في أن يضع نفسه كعالم جديد داخل العالم القديم الذي فني. فابن الإنسان لن يبقى في المختلف تماما، فهو يهبط خلف كارثة الصلب، بل وخلف القيامة من بين الموتى: ليس كإعدام للاكتراث، ولكن بقوة ومجد كما ورد في لوقا ٢١/٢٧: «وحينئذ يبصرون ابن الإنسان آتيا في سحابة بقوة ومجد كثير»، وهو ما يماثل رحلة معراج إلى السماء انطلاقا من أرض جديدة. ويشبه أيضا وصول أورشليم السماوية في نهاية مشاهد القيامة شديدة التأكيد - مزينة كعروس. لقد ربحت الأرض القديمة الموقعة في القدم لحظة الاختيار التي رافقت هذه العجلة ومن ثم يبدو الأمر وكأن مملكة السماء التي اقتربت يقينا لم تعد بحاجة إلى القوة بعد. يتناسب مع هذا الوضع تماما يسوع صاحب موعظة الجبل الذي كان يقرن كل مباركة للرفاق (متى ٥/٣ - ١٠)^(٢) باقتراب ملكوت السماوات منهم. وهذا يعني أن الأجر لم يكن، أو لم يكن فقط أجرا شعبيا، وإنما هو التبرير بكلمة «لأن» الموضوعية قبل عبارة «لهم ملكوت السماوات» التي تعني بصورة أكثر أهمية أن كل ممارسة للعنف أو الطرد من المعبد المشرف على الفناء في زمن قدومه، سيتم وسمها بأنها ممارسة لا حاجة إليها. لكن ثورة العنف التي ترفع المنحطين وتحط العلية، هي التي ستحدث بصورة كاملة وفق تصوير يسوع المبشر بأهوال الآخرة داخل الطبيعة، بما يشبه أن تكون نائبة عن التمرد

(١) يستخدم بلوخ الظرف هنا بمعنى الاسم ويزوده كثيرا بأداة التعريف فيسميه «الهنا» وكذلك الظرف الآن يجعله اسما «الآن»، ويريد بذلك العالم الحاضر مكانا وزمانا مقابل الماضي والمستقبل. وينبغي أن يكون لدى القارئ خيال لغوي واسع لتصور ما تعنيه لغة بلوخ المألوفة أحيانا بأشواقها الخاصة وتعبيراتها المتفردة، وتارة يكون هذا التفرد سلبيا غامضا، وتارة يكون إيجابيا مبدعا. (الترجم).

(٢) ورد في مطلع الإصحاح الخامس من إنجيل متى ما يلي: «ولما رأى الجموع صعد إلى الجبل، فلما جلس تقدم إليه تلاميذه. ففتح فاه وعلمهم قائلا: «طوبى للمساكين بالروح، لأن لهم ملكوت السماوات. طوبى للحزاني، لأنهم يتعزون. طوبى للودعاء، لأنهم يرثون الأرض. طوبى للجوع والعطاش إلى البر، لأنهم يشبعون. طوبى للرحماء، لأنهم يرحمون. طوبى للأنقياء القلب، لأنهم يعاينون الله. طوبى لصانعي السلام، لأنهم أبناء الله يدعون. طوبى للمطرودين من أجل البر، لأن لهم ملكوت السماوات.» (متى ٥/١ - ١٠).

الإنساني ذاته، عبر سلاح هائل ساقته كارثة كونية. بهذا لا يكون هناك بالتأكيد محبة للأعداء في النهاية، وإنما هو إيمان اختيار آلي (فقد امتلاً الصاع، واكتمل الوقت) ولكن لا سلام مع بليعال^(١) ولا مملكته. ويتعلق التحمل الإنساني المتخلي عن الصراع هنا والسابق على الكارثة دائماً بالظلم الذي يلحقه الشخص بنفسه، وليس تحمل الظلم الذي يحدث للآخرين، بصفتهم ضعفاء قلة؛ وهكذا جعلت مملكة السماوات على الأقل لمثل هذا التسليم المريح للغاية والمنتشر للغاية تجاه الشر، إنها كلمة أولئك الفاترين الذين سيصقهم يسوع من فمه. ومن المؤكد أن الحب يقع في مركز رسالة يسوع - وهذا هو أصعب شيء فيها بالنسبة للمخلوق لأنه أكبر تناقضاتها الأخلاقية التي يجب ممارستها. ولكن اعتبار هذا الحب حبا للبشر ذا طبيعة شاملة ويعبر عن تراجع غير مسبوق عن أي نوع من العدوان، فهذا ما ليس له وجود في موعظة يسوع ولا في الواقع الاجتماعي السائد إلا بمقدار ضوء الخروج الذي يثبه المجيء الثاني القريب ليسوع. وبنفس القدر يناقض هذا مضمون المجيء الثاني ذاته أي ما يحدث من أجله، وهو ضرورة أن يوجد الحب، بما يحققه من الوصول إلى مملكة السلام لأولاد الرب وليس بأعمال أخرى غير التي جاءت بعد المسيح. ولكن في كل مرة لا يبدو فيها هذا الأمر قريب الحدوث - وكأنه لا يبدو وشيكاً إلا عند تعلقه بالأزمة أو الفراق، أو بقرار تحديد زمن النهاية المشوب بالصراع - عندئذ تكون موعظة يسوع أشد قسوة مما عرف عن أنبياء عالم السلام جميعاً. فهنا يقل بشدة الكلام عن محبة الأعداء، ويحل محله بصورة مفاجئة - ولم يتم تحريف ذلك في وقت متأخر - حرب دينية: «لا تظنوا أنني جئت لألقي سلاماً على الأرض. ما جئت لألقي سلاماً، بل سيفاً». (متى ١٠ / ٣٤)؛ «من ردلني ولم يقبل كلامي فله من يدينه. الكلام الذي تكلمت به هو يدينه في اليوم الأخير» (يوحنا ١٢ / ٤٨). فداً ما يرى المتمردون والمهراطقة يسوع خارج نطاق المجيء الثاني دعوة قتال بين العالم القائم والعالم القادم الذي سيحل محله والذي يعاني هذا القادم مخاضه داخل عالم

(١) بليعال هو اسم لأحد آلهة الوثنيين في العهد القديم، وتعني الكلمة اللئيم أو الخبيث، ويقصد بتعبير «بني بليعال» أولاد الشيطان. (المترجم).

الحاضر/القائم. هذا المخاض يتمثل في الحرب والمطاردة والاستقامة الكبيرة للمصطفين كما جاء في مرقس (١٣/ ٨ وما بعدها) - فهذا الزمان وتحوله السريع بيزوغ الزمن القادم يتقاطعان في ساحة الأرض. بهذا التصور شنع الرومان يسوع بصفته ساخطا، ولهذا لم يكن خوف الكاهن الأكبر والفريسيين من الرجل الذي تعلق به الشعب بلا مبرر (لوقا ١٩/ ٤٨)، الرجل الذي اعتبر أن جميع ما في ثيوقراطية الكهنوت ودين الشرائع الذي استقر منذ عزرا ونحميا جميعا جزء من العالم الذي نضج للإبادة. فيسوع هذا كان خطيرا، ومن ثم تكونت ضده وضد نظريته الراديكالية للآخر جماعة مصالح من يهود عليا القوم المتواطئة مع الرومان أصحاب السلطان، ليس بالضرورة عن سوء فهم له. ففي أعين ذلك العالم تحديدا لم يكن من علق على الصليب شخصا حالما لا خطر له، وإنما كان بالنسبة له محول العالم القائم بالرجوع الثاني إلى عالم آخر، وكان أيضا ممثلا لهذا العالم الأخرى الذي لا يشوبه قهر وليس فيه رب للسلادة وحدهم. واستند الكهنة ظاهريا فحسب إلى وصف يسوع لنفسه بأنه ابن الرب، وهو ما عرف باسم المسيح، وإلى أنه بناء على ذلك سيموت «وفق الناموس» (اللاويين ٢٤/ ١٦) وأنه سيقتل كما جاء في إنجيل يوحنا (١٩/ ٧) تحت دعوى اتهامه بالإساءة إلى الرب وادعاء بنوته. فقد كان هناك في القرن السابق على حياة يسوع أي بنهاية أسرة الحشمونية (المكابيين) اليهودية، عدد من الحاملين الذين أطلقوا على أنفسهم وصف «المسيح» أو «الماشيح» ولم يجر لهم شيء بوصفهم

دراويش حاملين. كذلك ظهر بعد المسيح بار كوخبا^(١) (أو بار كوشيبا)، البطل الذي قاد الثورة ضد القيصر الروماني هادريان ووسمه حبر عظيم مثل أكيبا (عقيبا) بن يوسف بأنه الماشيح المنتظر. لكن بار كوخبا كان يقاتل برغم ذلك وهو على شفا اليأس من أجل الحفاظ على يهودا^(٢) القائمة وقتذاك بما فيها من فقراء وأغنياء وكهنة على حد سواء. فهو وإن كان متمردا على روما إلا أنه كان يقاتل من أجل الحفاظ على العالم الموروث داخل وطنه بما فيه من ثيوقراطية الكهنوت؛ ومن ثم جاءت مباركة الكهنوت له، ومن ثم أيضا لم يعتبر إطلاق وصف «الماشيح» - ذلك اللقب الفريد والهائل - عليه نوعا من التجديف. أما يسوع فلم يكن على الدرجة الكافية من السلمية اللازمة لاعتباره ماشيحا ممكنا على الأقل، بل كانت مملكة ابن الإنسان التي جاء يبشر بها بعيدة عن يهوه السادة الذي ما يفتأ يظهر وما يفتأ يصدر التشريعات، ويهوه هذا لم يقد شعبه للخروج من مصر. ثم إن ماشيح ابن الإنسان لم يكن أيضا مجرد مقاتل للحفاظ على مملكة داوود بما فيها من رب السادة أو مستعيذا رومانسيا لها. كلا، لكنه اعتبر نفسه ممثلا الخروج الجديد ولا ريب، أي أنه ممثل الخروج الأخرى الهائل من البداية إلى النهاية: - خروج الهجرة إلى الله كبشر.

(١) بار كوخبا (بن كوخبا) وينطق أيضا بار كوشيبا، هو قائد الثورة اليهودية ضد الإمبراطورية الرومانية بين عامي ١٣٢ و ١٣٥ للميلاد واسمه الكامل سيمون (شمعون) بار كوخبا، ويعني اسمه بالعبرانية ابن النجم، وكان ينظر إليه على أنه الماشيح أي الشخصية البطولية التي ستستعيد إسرائيل ثانية. ولا يعرف عن حياته شيء قبل قيامه بالثورة. حققت ثورة بار كوخبا في البداية نجاحا مذهلا إلا أن الرومان أجبروه في النهاية على الانسحاب من حصن بيتار بعد أن حاصروه داخله وعانى هو وأتباعه الجوع ما أدى إلى تسليمه الحصن، إلا أن خلاصه قتلوه فيه عام ١٣٥ للميلاد. أدت هذه الثورة إلى تدمير بقايا إقليم يهودا التابع للإمبراطورية كما أدت إلى نشوء الشتات اليهودي وتشريد اليهود منذ ذلك الوقت حتى العصر الحديث إلى أن نشأت دولة إسرائيل الصهيونية عام ١٩٤٨. ومنذ ثورة كوخبا تمايزت العقيدة المسيحية عن اليهودية بصورة جلية. أما القيصر الروماني هادريان الذي قامت ضده هذه الثورة فقد ولد عام ٧٦ للميلاد وتوج قيصرًا لروما عام ١١٧ وتوفي في ١٣٨ للميلاد، وكانت له إنجازاته في تكوين جيش قوي وإدارة جديدة للبلاد وأنشأ معالم فخمة منها ساحة أولمبيا في أثينا وكذلك أنشأ في روما العديد من المسارح والساحات الرياضية والأضرحة الكبيرة كما أنشأ العديد من المدن. ومن أكبر آثاره فخامة بناؤه سورًا عظيمًا بامتداد عرض مقاطعة إنجلترا آنذاك. (المترجم)

(٢) يقال إن ثورة اليهود الأخيرة هذه أو ما يطلق عليه ثورة اليهود الثالثة ضد روما نشبت بسبب اعتزام هادريان بناء ضريح لجوبيتر مكان الهيكل اليهودي، ولأنه أصدر عام ١٣٠ مرسوما بمنع الختان اليهودي ومنع تدريس الشريعة اليهودية علنًا، وضيق على اليهود أشد التضييق. (المترجم).

الإيضاعات الأخلاقية والأخروية في الأناجيل

حتى أفضل الأشياء الموجودة لا يمكن عملها في الوقت ذاته. خاصة عندما يبدو أحدها منتقضا من قيمة الآخر، أو على الأقل حين يكون أحدها محركا للإرادة أكثر من الآخر، لدرجة أن ضربة واحدة به يمكن أن تحقق ما يحتاج فيه جهد البطيء لآلاف الخطوات وربما لا يصل. إن أقوى تعارض معروف من هذا النوع هو ما يتعلق بموعظة يسوع الأخلاقية، موعظة الخلاص. فهل كان هناك على الإطلاق متسع من الوقت للتحويل الأخلاقي، هل كان لهذا التحويل في تلك الفترة القصيرة قبل قدوم الملكوت متسع على الإطلاق؟ لقد كانت الوصايا العشر مخصصة لحياة طويلة فوق هذه الأرض، برغم أنها لم تكن شيئا مريحا، وبرغم أن الإنسان يحقق بالسرقة وشهادة الزور بل وبالقتل تقدما أسرع مما يحققه بهذه الوصايا العشر. كذلك فإن الوصية التي تقول: «تحب قريبك كما تحب نفسك» وجدت بالفعل من قبل في سفر اللاويين ١٩/١٨، ولم يقيم يسوع إلا بالتأكيد عليها فحسب، ليس بصفتها موعظة منه، وإنما بصفتها ركن الزاوية في الشريعة ولدى الأنبياء (متى ٢٢/٤٠)^(١). فهذه الوصية مصممة هي الأخرى لتناسب ظروفًا دائمة. فهي تجعل الأنانية معيارا وهي تكسر تلك الوصية في الوقت ذاته، حيث إنها تشمل الأقارب الذين يحتفظ بهم المرء لنفسه بالرعاية. فما هو الزمن والمكان والعلاقة الاجتماعية أو التي لم تعد اجتماعية التي منحت لوصايا موعظة الجبل؟ «أحسنوا إلى من يبغضكم. لا تقاوموا الشر، ومن لطمك على خدك الأيمن فحول له الآخر أيضا. ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك فاترك له الرداء أيضا. ومن سخرك ميلا واحدا فاذهب معه اثنين. من

(١) جاء في متى أن شخصا ما من الفريسيين سأل يسوع: «يا معلم أية وصية هي العظمى في الناموس؟» فقال يسوع له: «تحب الرب إلهك من كل قلبك، ومن كل نفسك، ومن كل فكرك. هذه هي الوصية الأولى والعظمى. والثانية مثلها: تحب قريبك كنفسك. بهاتين الوصيتين يتعلق الناموس كله والأنبياء». (متى ٢٢/٣٦-٤٠). ولا شك أنها معاني جليلة، ولكن بلوخ لم يفهم معنى القريب فيما يبدو، إلا على أنه في الدائرة الضيقة للأولاد والإخوة والأخوات في حيزهم الضيق فقط، ولكن المعنى أشمل من ذلك بكثير، فالمعنى قد يتسع لسائر الرحم في المجال الواسع، وبالتالي فدائرته أبعد من مجرد الأنانية التي ذهب إليها بلوخ. والناظر في حياة أوروبا اليوم يعلم أنها لم تعد تقيم حتى للقرابة بمعناها الضيق قيمة، وكثير من الأولاد لا يسألون عن آبائهم وأمهاتهم حتى وهم في أحوج الأوقات والظروف إليهم. ربما كانت تلك أنانية أفضل من المعاني الكبرى التي نادى بها الماركسية ولم يتحقق منها شيء. (المترجم).

مكتبة المهتدين الإسلامية

سألك فأعطه. ومن أراد أن يقترض منك فلا ترد». (متى ٥/٣٩-٤٢). فهل وضع في الحسبان هنا السلوك بهذه الوصايا داخل العالم المشهود؟ إن هذه النصائح تجعل من يتبعها مذنباً حين تدعو إلى تحمل الظلم، ليس فقط الظلم الذي يلحقه الإنسان بنفسه بل الظلم الذي يلحقه بإخوانه كذلك^(١): فهل ينطبق اتباع مبدأ عدم مقاومة الشر ومعارضة السيف فقط على الأحداث اللاحقة التي ستأتي بعد والتي ستؤدي وينبغي أن تؤدي إلى التضحية بالحياة؟ إن من الأمور التي تلفت الانتباه كثيراً تلك السذاجة الاقتصادية التي تعالج بها موعظة يسوع قضايا العمل وتدير الغذاء حيث عقد مقارنة بين ذلك وبين نمو الزنابق في الحقول وغذاء الطيور تحت السماء. (متى ٦/٢٥-٢٨). وكانت النتيجة هي الإفقار السريع لمجتمع أورشليم، الذي اضطر بولس أن يتسول من أجله لدى أهل كورنثوس ولدى الرومان. لقد تحققت كلمة أحد الحاخامات في زمن المسيحية الأول: يمكن تحقيق الخلاص للإنسان بصورة أسهل من إطعامه. لقد تعرض التشبيه بالوكيل الظالم، ذلك التشبيه النادر المنطلق من أخلاقيات العمل والذي لم يسمع به أحد من قبل، تعرض هذا التشبيه لهجوم متكرر (أنظر لوقا ١٦/١-٩)^(٢) فهذه نصيحة لتكوين الأصدقاء حتى وإن كان عبر الاختلاس أو من خلال الثروات غير المستحقة. فكلا الأمرين: النصيحة بعدم الاهتمام بتدبير شأن البيت الخاص وإقصاء جميع الفوارق الأخلاقية داخل عالم الثروة ليس لهما إلا مغزى واحد، حين يزول جوهر العالم في وقت قريب.

(١) هنا فهم غريب لتحمل الظلم لم أر مثيلاً له في الحياة من قبل، والله في الأفهام شؤون. فكيف يعتبر ظلم النفس والتحمل من أجل الآخرين ظلماً للذات وظلماً للآخرين أيضاً، رغم أنه يعاني من أجلهم ويتحمل ليربحهم؟ (المترجم).

(٢) جاء في هذا الموضع من إنجيل لوقا: «وقال أيضاً لتلاميذه: «كان إنسان غني له وكيل، فوشى به إليه بأنه يبدد أمواله. فدعاه وقال له: ما هذا الذي أسمع عنك؟ أعط حساب وكالتك لأنك لا تقدر أن تكون وكيلاً بعد. فقال الوكيل في نفسه: ماذا أفعل؟ لأن سيدي يأخذ مني الوكالة. لست أستطيع أن أنقب، وأستحي أن أستعطي. قد علمت ماذا أفعل، حتى إذا عزلت عن الوكالة يقبلوني في بيوتهم. فدعا كل واحد من مديوني سيده، وقال للأول: كم عليك لسيدي؟ فقال مئة بث زيت. فقال: خذ صكك واجلس عاجلاً واكتب خمسين. ثم قال للآخر: وأنت كم عليك؟ فقال مئة كرمق. فقال له: خذ صكك واكتب ثمانين. فمدح السيد وكيل الظلم إذ بحكمة فعل، لأن أبناء هذا الدهر أحكم من أبناء النور في جيلهم. وأنا أقول لكم: اصنعوا لكم أصدقاء بالظلم، حتى إذا فنيتم يقبلونكم من المظال الأبدي». (لوقا ١٦/١-٩). (المترجم)

أي حين تستدعي الموعظة الأخروية ليسوع كل موعظة أخرى إليها، أو كما قيل حرفيا، حين يأتي يسوع حاكما: «ويقول قد كمل الزمان، واقترب ملكوت الله، فتوبوا وآمنوا بالإنجيل» (مرقس ١ / ١٥). فهنا يصبح العالم حقا من دون مبالاة، وعندئذ لا تنطبق القواعد الرهيبة لموعظة يسوع على عمل يتم في أجل طويل، كما لا تنطبق على عمل يتم بنجاح فوق هذه الأرض. أما كلمة يسوع ذات العواقب الكثيرة (عبر تفسير بولس، بل ولوثر أيضا): «أعط ما لقيصر لقيصر، وما لله لله» فلم يكن لها عند مؤسس الديانة مغزى مزدوج. بل كان لها دفتر حسابات مزدوج؛ فلم يكن عالم القيصر مهما بمثل هذه الدرجة بل كان رغم بريقه بلا أهمية تذكر، مثله كمثل المكث في مأوى لليلة واحدة، ما يلبث المسافر بعدها أن يواصل المسير عند انبلاج الصبح التالي. كان الأكثر أهمية بالنسبة ليسوع هو النصيحة الألفية، بإعطاء ما يملك للفقراء لينسحب بهذه الطريقة ذاتيا بل وكموضوع أيضا من دائرة مصالح القيصر، تلك الدائرة العدمية بأجلها القصير. فالإنجيل إذا نظر إليه من هذه الزاوية لا يتسم بالسمة الاجتماعية، بل وبالأولى لا يتسم بالسمة الأخلاقية. بل يصبح فحسب إنجيل الخلاص الأخروي: «فقال لهم إنه ينبغي لي أن أبشر المدن الأخر أيضا بملكوت الله لأنني لهذا أرسلت» (لوقا ٤ / ٤٣)^(١). لقد كان الأمل الأخروي هو الأصل الذي انبثقت عنه موعظة يسوع منذ زمن الجليل الأول. وهذا الأمر لم تتم إضافته من جانب كتاب الأناجيل إلى كلمات يسوع فيما بعد (كما هو الحال في موت الفداء وفكرة القيامة)، بل هو من أفضل المقاطع اللغوية المؤصلة في العهد الجديد. وكل هذا لا يظهر إلا جانبا واحدا من موعظة المسيح، حتى وإن كان الجانب الأقوى فيها؛ وإلى جوار ذلك هناك جانب لا يعلو كثيرا عن هذا يتمثل في النصيحة التي ذكرت من قبل عن تقديم كل ما يملك المرء للفقراء، فهنا تبدو موعظة الحب أرضية يمكن الوصول إليها لأنها نبتت من أجل الحب ذاته. كذلك نشأت عبر هذا التداخل بما فيه من تشابكات صعبة غالبا - مشكلة القصد الثنائي الذي يبدو متشابكا بصورة

(١) ثمة خلاف هنا عن المعنى الألماني الذي يعادل تقريبا: «إنما أرسلت لأبشر بالإنجيل عن ملكوت الرب» (المترجم).

بارزة، مشكلة منح الضوء لموعظة يسوع، بين الحاضر واللاحق، وبين هنا وهناك. لقد تمكن الرسامون الهولنديون من طرح مشكلة الإضاءة المزدوجة في لوحاتهم بحيث يمكن تسليط الضوء على الشيء من شمعة ما ومن القمر في الوقت نفسه. مثل هذه الإضاءة المزدوجة وغير الموحدة في هذه الحالة سلطها الجميع بلا استثناء على الإنجيل: تلك النظرة على الإنجيل الاجتماعي تارة والأخروي تارة أخرى. وقد سار ألبيرت شفايتسر خلف هذه المسألة بصورة أكثر إلحاحا من غيره في كتابه ("سر المشيحية والآلام" ١٩٠١م) حيث تحدث فيه حتى عن ما أسماه «الأخلاق المؤقتة» ليسوع ذاته بصفة مستمرة؛ بينما يظل الملكوت نفسه بمنأى عن الخير والشر، بصفته «فوق الأخلاق». إن الإضاءة الأخروية الكاملة تنطبق في الحقيقة على المطالب الأرضية لموعظة الجبل والتي لا يمكن الوفاء بها على مدى أبعد، كما تنطبق أيضا بصفة تفصيلية على النصائح الخالية من المبالاة الاقتصادية أو التي تتضمنها على حد سواء، أي تنطبق على التشبيه بالزنابق في الحقول، لكنها لا تنطبق - بعكس جنوح شفايتسر الكلي إلى التقليل من شأن الإضاءة الحقيقية - على موعظة المحبة التي ذكرت عن يسوع، والتي تتأهب أخلاقياتها للملكوت وترقى مكانة من أجله. وهناك ما هو أكثر: فمقاطعها العميقة تشارك في تكوين مضمون الملكوت الأخروي يقينا. ويسوع يعطي أحيانا تعاليم لهذا العالم تبدو أشد صرامة من جميع التعاليم الموسوية بل والتلمودية أيضا، مثل تحريم الطلاق بين الزوجين (مرقس ١٠/٢-١٢). فمثل هذا التشدد يبدو أشد عزلة وأشد دنيوية حيث إن يسوع - بحسب من جاء بعده - لم يعترف في أقل القليل برباط الأسرة. (متى ١٠ / ٣٥-٣٧)^(١)، كما أن الملكوت لا يتضمن زواجا، حيث يسقط الفارق بين الجنسين كما ورد عند مرقس (١٢ / ١٩-٢٥)^(٢). غير أن الموعظة الأخلاقية الاجتماعية المحضة عند يسوع تتمثل

(١) جاء في هذا الموضع: «فإني جئت لأفرق الإنسان ضد أبيه والابنة ضد أمها والكنة ضد حماتها. وأعداء الإنسان أهل بيته. من أحب أبا أو أما أكثر مني فلا يستحقني ومن أحب ابنا وابنة أكثر مني فلا يستحقني» (المترجم)

(٢) ورد هنا قول يسوع: «لأنهم متى قاموا من الأموات لا يزوجون ولا يزوجون بل يكونون كملائكة في السماوات» (مرقس ١٢/٢٥).

فقط في تلك التي تعالج مواقف تتعلق بالإخوة لذاتها ولذات الإخوة معا. هذا هو ما نراه في موعظة المحبة، فهي تتوج في تلك الجملة العميقة الدلالة ولكنها ظاهرة المغزى تماما كما أنها جملة قابلة للتطبيق العملي من الجانب النفسي تماما: «الحق أقول لكم بما أنكم فعلتموه بأحد إخوتي هؤلاء الأصاغر فبي فعلتم». (متى ٢٥ / ٤٠).^(١) والمهم في موعظة المحبة (التي تدعو إلى تحول الحب المجرد للرب إلى محبة للمتعبين وثقيلي الأحمال) أنها على خلاف موعظة الجبل لا يمكن تطبيقها حتى في المدى البعيد على الإطلاق. لقد كان حلم الإحسان الأخوي قابلا للتطبيق في الجماعة الصغيرة الأولى بما فيها من شيوعية المحبة المعتمدة على التبرعات بالتأكيد، وبما فيها وفوقها من شفقة حارة تمثل المركز في أخلاقيات المسيح، رغم أنها كانت شفقة ذكورية في الوقت ذاته. لقد كسرت القطيعة مع الإنسان البائس هذه الشفقة ولم تحوله إلى مسخ قصير العمر يدمن الشكوى، كما أن القطيعة مع العالم لم تسطح الفوارق الاقتصادية فيه وتمسحها بالدهن نفاقا. لقد اعتبرت الثروة عدوا ولم يتوجه الإنجيل إلا للمتعبين وثقيلي الأحمال، وكانت مهمة الشاب الغني تنحصر في بيع جميع أملاكه وإشراك الجماعة في ثمنها (مرقس ١٠ / ١٢)؛ ولم يقع هذا الأمر بصفته قطيعة مع المخلوق تمت بصورة شكلية كأنه دواء من العقل، وإنما بصفته تكليفا واضحا عن المضمون أي عن أخلاق ما يعنيه عدم التملك. مرة أخرى لا يجري الحديث هنا عن إنتاج القيم، إلا أن جملة واحدة في أعمال الرسل روجت الدعاية لشيوعية المحبة على مدار قرون حتى وإن كان ذلك بغير قدوم الملكوت: «وكان لجمهور الذين آمنوا قلب واحد ونفس واحدة ولم يكن أحد يقول إن شيئا من أمواله له بل كان عندهم كل شيء مشتركا» (أعمال الرسل ٤ / ٣٢). كذلك كان من المفترض أن يكون لهذا الاحتفاء العام بالفقر نفسه، علاقة وظيفية مستقلة ومتحررة قيميا بالملكوت. وبعبارة أدق: إن فيلادلفيا^(٢) شيوعية المحبة هي الشرط الأساس ومكان الرجوع

(١) قد يكون المعنى الألماني هكذا: «فما فعلتموه بأقل إخوتي شأنا، فقد فعلتموه بي». (متى ٢٥ / ٤٠) (المترجم).

(٢) فيلادلفيا مملكة الحب الأخوي عند الإغريق القدماء. (المترجم).

الثاني للملكوت ومن ثم فقد صارت أيضا معيارا دنيويا. ويدور الكثير من تشبيهات يسوع حول هذا الأمر، كما شبه مثلا تسليم الإنسان لملكه بأنه يعوض بكنز يكتسبه في ملكوت السماء، ولا يأكله السوس مطلقا، (لوقا ١٢ / ٣٣)، كذلك ما قاله عن الأخوة مرارا. إن صغر حجم هذه المملكة النابتة في هذا العالم لا يعيق كونها جزءا مركبا من العالم الأخرى. ففي الوجود ذاته عنصر من عناصر عالم النهاية، عنصر لا يتطلب فظاعات، وهو تدمير الذاتية من خلال الحب، كما حدث في موعظة الجبل، ولا يتطلب غياب الاهتمام الاجتماعي. إلا أنه في الوقت الذي تنضج فيه فيلادلفيا الحب للملكوت وتتأهب له، فإنها تظهر في النهاية لفترة قصيرة كذلك. بل إن جماعة الإخوة تحركت من ثم في داخل ذاتها كأنها تتحرك في حيز مهجور؛ فمكانهم كان في الحقيقة جزءا من العالم الفاضل (طوباوية) الملكوت، وكان مساعدا على تكثيفها إلا أن العلاقة بينهما كانت كعلاقة البذرة بالشجرة، وكانت الشجرة تبدي مستوى آخر من الحب أعظم مقاما ومختلفا بصورة لا يمكن تصورها. وهنا يصور لوقا طرفا من هذا المستوى (١٢ / ٣٣-٣٦): «بيعوا ما لكم وأعطوا صدقة. اعملوا لكم أكياسا لا تفنى وكنزا لا ينفد في السماوات، حيث لا يقرب سارق ولا يبلّي سوس. لأنه حيث يكون كنزهم هناك، يكون قلبكم أيضا. لتكن أحقاؤكم ممنطقة وسرجكم موقدة. وأنتم مثل أناس ينتظرون سيدهم متى يرجع من العرس حتى إذا جاء وقرع يفتحون له للوقت». وهكذا لا يمكن وصف السلسلة الوظيفية للأخلاق الأخروية المتماثلة بأوضح مما وصفت هنا. ويقول كيزيمان في كتابه «محاولات وتأملات تفسيرية» (المجلد الأول الكتاب الثاني. جوتنجن ١٩٦٧ م. ص. ١٩٩ وما بعدها): «ينطبق هذا الأمر على يسوع نفسه بصورة مغالية طالما كان هو حدثا أخرويا ليس إلا». فليس هناك انسحاب للأخلاق التي يحملها الأحياء فهذا غير وارد يقينا، ولكن هناك علاقة دائمة بين هذه الأخلاق وأهوال النهاية تظهر من خلال تحول يسوع وموعظته وهي مسألة حتمية بالنسبة لمؤرخي هذا التحول. كم هي حتمية إذن هذه العلاقة الأخروية لتفسير مثل هذا الرباط الذي يفهم على أنه رباط فطيع بين الأخلاق والملك. بل هي حتمية بالأولى لتفسير أمين تاريخيا لموعظة

يسوع وجماعته الدينية الأولى. «إن العالم الفكري لأهوال النهاية هو العالم الروحي الذي كان يشعر فيه رجال العهد الجديد بالطمأنينة» (انظر شتاوفر: ثيولوجيا العهد الجديد ١٩٤٨ م ص ٦). وكانوا يشعرون بالطمأنينة أيضا عندما ترد خيبة أمل أو يحم قضاء بعد التمجيد الأخلاقي لموعظة الجبل دون أن يأتي ملكوت السماء، وكذا حين كان الزمان القديم الممتد طولا يغطي على يوم القيامة غطاء شاملا.

كان التلاميذ يجوعون من أجل مبدأ الأخوة، ولم يتغير شيء في مسيرة الأيام. لم يكن ينصح بالمحبة إلا في داخل دائرة صغيرة كما كان الحال من قبل. ولم ينشق نصفين إلا ستار المعبد الذي زعم عنه هذا، كما أن الملكوت لم يقترب قدومه. إن الفترة الوجيزة التي قيل إنها تفصل بين الناس وبين قدومه جعلت هناك في معظم الأحيان نوعا من عدم المبالاة فيما يختص بالسلوك مع الدنيا، أو أنها استدعت أمورا عظيمة لا يمكن تحقيقها على المدى الطويل، هذا لو تحققت أصلا. وحين انتهت الفترة الوجيزة تلك نشأ حيز اقتصادي محدد لكنه كان أيضا أخلاقيا بينما لم يكن اجتماعيا إلا في القليل. وصارت النصيحة التي كانت لا تسترعي الاهتمام في البدء بل كانت تستدعي الاحتقار، تلك التي تقول دع ما لقيصر لقيصر، صارت هذه النصيحة خطرا على محبة المرهقين وثقيلي الأحمال. إن عدم المبالاة التي أظهرها العالم تسببت في أن يبقى كل شيء وفق قديمه؛ وتسببت أيضا - كما نرى عند بولس - في أن يعاد الاعتراف صمتا بكل ما كان قديما. أية راحة وجدان وجدها بولس تجاه العبودية (التي شكها منها الرواقيون رغم كل شيء)؛ بل إنه حث العبيد على الطاعة التامة لسادتهم. ومن ثم بدأت الحياة الوجدانية والجنوح للآخرة يحلان محل مملكة السماء القادمة. بل إن الأعذار صارت تلتمس للأغنياء وصار الفردوس تقريبا مضمونا لهم حين يعطون الصدقات: «لأن المعطي المسرور يحبه الله» (رسالة بولس الثانية إلى كورنثوس ٩/٧)، وكان لهذه الجملة نعمة مختلفة غير تلك التي قالت إن دخول الجمل في سم الخياط أيسر من دخول ثري إلى ملكوت السماوات. بهذه الطريقة لم يكن لدى المواطن الروماني بولس أي نوع من التوتر مع الدولة ليس

فقط التوتر الثوري القومي، وإنما أيضا التوتر الأخلاقي. فالمسيحيون الذين ينفذون إرادة الرب لا يمكنهم وفقا لبولس أن يدخلوا في صراع مع الدولة، وذلك بالذات لأن الجانب الأخلاقي يتراجع عند بولس ولأن نظرية لوثر "عبر الإيمان وحده" تستمد جذورها منه (وهذا ما أسماه مونتسر فيما بعد «الشراب على حساب يسوع»). فالنظرة إلى العالم هنا تأتي من خلال منظور مختلط غريب يتداخل فيه الفناء والخلود معا؛ فهو عالم فان وفق بشارة يسوع، وخالد (طالما هو قائم) بصفته منطقة سيادة الشيطان. وحيث أن مطاردات المسيحيين كانت ما تزال على الأبواب، فإن بولس كان مستريحا لهذه الثنائية بين القيصر والرب. لقد كان مستريحا بصورة أكبر من ارتياح أغسطين فيما بعد الذي رأى من البداية حتى النهاية عداء بين دولة الرب ودولة الإنسان. كان أغسطين أكثر ارتياحا من هؤلاء الآباء الكنسيين الذين أشادوا - كما فعل خريسوستوموس^(١) - حتى بعد قسطنطين - بشيوعية المحبة التي كانت بالفعل ذات بعد اجتماعي. ولأجل هذا تزايدت على كل حال وبما يتفق والمنطق لدى بولس موعظة الآخرة وتفسير الكتاب تفسيراً أخروياً أي موعظة الملكوت بوصفه ملكوت ما بعد الموت. وكأن ثنائية التفريق بين ما للدنيا وما للرب دخلت هنا كذلك إلى التصور عن يسوع ذاته، المتمثل تحديداً في يسوع الأول صاحب التحول الأرضي وأعمال المحبة، ويسوع الآخر القائم من بين الموتى. وهذا ما ترمي إليه الفرضية المضادة والغريبة التي وردت في كورنثوس الأولى ١٥ / ١٩ وما بعدها: «إن كان لنا في هذه الحياة فقط رجاء في المسيح، فإننا أشقى جميع الناس. ولكن الآن قد قام المسيح من الأموات وصار باكورة الراقيين». وجميع الوجود المسيحي هو تحول «في الإيمان، وليس في النظر» أو في النظر غير المباشر، النظر «عبر مرآة إلى اللغز». (كورنثوس الثانية ١٣ / ١٢)؛ فجوهر حياة المسيحيين يكمن في انتظار الكشف عن المسيح. وهكذا يحل الانتظار محل التوقع، وهذا انعكاس لنفسية الصبر وتبرير الصليب عبر فكرة الفداء. وللحق فإن فكرة الفداء الدينية ليست وحدها

(١) القديس خريسوستوموس "يوحنا ذهبي الفم" عمل بطريكارا للقسطنطينية وعاش في الفترة من (٣٤٩-٤٠٧ م) كان يركز على مواعظ المسيح. (المترجم).

ما جاء به بولس، وإنما جاء بولس أيضا بذلك الغموض في انتظار أمل القيامة من بين الموتى: فقد بدأت به إبادة القوى التي تحكم عصرنا الراهن، وبدأ به فجر خلق جديد. ولم يكن هذا هو ذلك المفهوم ليسوع عن الآخرة الذي يتحدث عن ملكوت السماوات وشيك المجيء، وإنما كان أملا يرتبط بما يثيره الأمل في النفس. لقد حمل هذا الأمل في ذاته خطرا اجتماعيا، وهو إثارة الإرادة عبر الأمل، الإرادة للخروج والهجرة أو للولوج إلى الملكوت. مثل هذا ظهر بداية من أصحاب المذهب المونتاني (المونتانيين)^(١) حتى وصل إلى الكنيسة المعمدانية في القرن السادس عشر^(٢)، وتم تنفيذه عبر أتباع هذه المذاهب دون أن تكون عقيدتهم سلبية أو بلا تأثير. غير أن الاتجاه المحافظ الذي تبناه بولس خنق رؤيته الأخروية بالرجوع إلى النبع الأصلي: عبر استحضار الخلاص. فالجماعة المسيحية ينبغي أن تكون استباقا للخلاص ماثلا للعيان (وقد استعاد أغسطين فيما بعد بطريقة قريبة من هذه الطريقة ولأسباب قريبة من هذه الأسباب تركيب حلم مملكة الألف عام على الحياة الكنسية التي كانت قائمة بالفعل). أي أنه لم يستعد فقط الإنجيل الأخلاقي ثانية (بما فيه من شيوعية المحبة) وإنما استعاد أيضا الإنجيل الأخروي (المبشر بالآخرة وقيامه المسيح) والذي أعطى بولس إشارة استعادته بنفسه. وفي هذا السياق جاءت أخيرا أكثر كلمات

(١) يطلق هذا الوصف على أتباع مونتانوس (القرن الثاني للميلاد) زعيم الحركة المسيحية النبوية التي ازدهرت حوالي ١٦٠ للميلاد في آسيا الصغرى. زعم مونتانوس أن الوحي لا ينقطع عن العالم وأنه مستمر في شخصه واصفا نفسه بالباراقليط أو المعزي الذي يتكلم الروح القدس من خلاله للكنيسة، كما أنه روج القول بأن المسيح على الأبواب وعلى الكنيسة أن تتعد عن العالم وتترقب قدوم المسيح، وبالعالم مونتانوس في تقدير نفسه بعد ذلك فزعم أنه هو الروح القدس ذاته الذي تحدث عنه المسيح، وأنه يحمل وحيا جديدا يتفوق على وحي التقاليد والكتابات الرسولية ورفض أتباعه سلطة الأساقفة، وانتشرت فكرته حتى وصلت إلى ليون في فرنسا وروما وغيرها من حواضر الغرب، إلى أن شجبها البابا زافيران حوالي عام ٢٠٠ للميلاد، وقد أدانت الكنيسة هذا الاتجاه برغم وقوف ترتليانوس - أحد كبار رجال الكنيسة - إلى جانبه واقتناعه ببعض أفكاره. توصف المونتانية بأنها الجناح اليساري للإصلاحيين المسيحيين. (المترجم)

(٢) المعمدانيون أو الكنيسة المعمدانية أو الولدانسيون أو الدوناتيون هم أتباع حركة مسيحية راديكالية في التوجه الإصلاحية برزت في الربع الثاني من القرن ١٦ وهم يشددون على ضرورة اتباع المسيح وعلى عقيدة كنيسة الأخوة والتخلي عن العنف. وهم متشددون في تفسير العهد الجديد تفسيراً حرفياً، كما يطالبون بحرية العقيدة والتسامح فيها والفصل بين الكنيسة والدولة وعلى فصل مجتمع المؤمنين عن غيره من الناس. (المترجم).

يسوع تحريفا وهي كلمته الأخيرة على الصليب: «قد اكتمل!»^(١) مناسبة تماما في هذا السياق وذلك ليغلق باب ما تبقى من المستقبل الأخروي بالرتاج. فما قاله الصليب هو قيامة النهاية: وسائر القصة المتبقية سيأتي فيما تخلف من دنيا الآلام والشكوى، وسيسد الطريق من جهة الأمام على أهوال القيامة، حين تفهم حقيقتها بصورة حرفية أي بوصفها مجرد كشف، أي كشف عن شيء كان بالتحديد مكتملا. هذا بدلا من فهم الأمر على أنه عدم التوفيق الأكبر ورغم ما فيه من إضاءات للنفس هي الأعظم بين كل ما وجد، وبدلا من تصور أن المسيح المظنون بالتعريف والتأثير لم يأت حقيقة بعد. غير أن الإنجيل الأصلي موحد بصفة خاصة في مقطعه المنفتح عمليا: فهو أخلاقيا يبشر بالحب للمرهقين وثقيلي الأحمال، وأخرويا يبشر بالأمل فيما يسمى «رؤية مجد الرب بالوجه المكشوف» كورنثوس الثانية ٣/ ١٨^(٢).

٢٨- ابن الإنسان كإشارة سرية للمسيح بديلا عن ابن الإنسان

«سر الملكوت»

من اليسير القول أن الإنسان ربما لم يحقق الكثير. وهذه الجملة تبدو صدى للخبرة وفي ظروف ما تبدو مثيرة للتوجس. تبدو مثيرة للتوجس حين لا ترتدي كراهية الذات وكراهية الناس المبررة ذاتيا ثوبا كنسيا. فالإرادة في تحسين الحياة بالقوة الذاتية تبدو أحيانا فارغة وأحيانا مغالية ولكنها غير ذات نفع على كل حال. ومثل هذه الصورة المصغرة للإنسان تستدعي أفضل أسباب الترويض حتى وإن لم توصف بغير السوء وعدم القدرة. فانتظار القوة من أعلى يأتي غالبا كتعلل من أجل ترك كل شيء هنا على الأرض في خلله المعهود، وهو أمر مريح تماما لأولئك الذين

(١) «قد اكتمل / أو أكمل» هي آخر الكلمات السبع الأخيرة للمسيح عند الصلب، ووردت في يوحنا ١٩ / ٣٠ وهي تشير إلى أن دوره ومعاناته في الدنيا قد انتهت وأن عمله الذي كلفه الأب به وهو الكرازة والبشارة بالإنجيل، وعمل المعجزات، وتبدير خلاص البشر قد تم واكتمل ودفع دين الخطيئة الأولى. (المترجم)

(٢) جاء هنا: «ونحن جميعا ناظرين مجد الرب بوجه مكشوف كما في مرآة، نتغير إلى تلك الصورة عينها، من مجد إلى مجد، كما من الرب الروح.» (المترجم).

يعيشون من هذا الخلل عيشة طيبة. وقد سقط آدم في الخطيئة ومن ثم صار ممكناً أن ترقع قصته داخل الخطيئة أو عبرها في كثير أو قليل. ولكن هل يمكن هذا الآن حيث يظن أن الكتاب المقدس تعامل مع الإنسان تعاملًا مبالغاً فيه بما ليس له نظير؟ إنه يتضمن تلك الكلمة العجيبة: ابن الإنسان، التي تعد أكبر لقب واقعي للمسيح/ المسيح حين يرتبط بيسوع، ذلك الماشيح الذي لم يرسل فقط من أعلى. ولهذا فإن هذا اللقب يتضمن نعمة تبدو في الظاهر فقط متواضعة أو بلا سلطان إذا ما قورنت باللقب الآخر «ابن الرب». فهذا في الواقع هو اللقب العالي بل الأعلى حيث يدل على أنه متجاوز للإنسان بأقصى درجة، وأن قوته وهيئته هي القصوى التي تنتصر على كل شيء. لقد جرت هنا ترجمة حرفية لا معنى لها للمصطلح الموجود في اللغات السامية والذي يسمى في الآرامية «بار إيناش» وفي العبرية «بن آدم»، ولكن بار إيناش وبن آدم يعنيان شخصاً ما أو إنساناً ما على الإطلاق. ويتبنى فيلهاوزن بنبذة معادية للسامية مرة أخرى الرأي القائل بأن هذه الكلمة «ابن الإنسان» تأتي من الإغريقية السوقية وأنها تدل في الألمانية على رغاء فارغ، مشيراً إلى أن بولس تجنب استخدامها لهذا السبب، فهذا المصطلح بربري وغير مفهوم بالمرّة بالنسبة لمن ليس من الساميين. بيد أن كلمة ابن الإنسان لا ترد في العهد الجديد بصفة كلية تقريباً إلا ضمن حديث يسوع عن نفسه بصفته شخصاً يعاني الألم وبصفته فانيا بالموت، ولكنها جاءت أيضاً في مرقس ٨/ ٣٨ لتشير إلى كونه العائد المنتصر كذلك.^(١) وصحيح أن الباحثين شككوا في صحة هذه المواضع من الكتاب المقدس إلا أن بولتمان على خلاف كيزيمان لم يوجه أية اتهامات بالتحريف كأَنَّ هذه المواضع لم تلحق بالكتاب إلا بعد نشوء جميع كتب مشاهد النهاية التي كتبت بعد فكرة قيامة المسيح. لكن هذا المصطلح العجيب يظهر عند دانيال أيضاً من دون أن يكون له علاقة كاملة بالماشيح المنتظر، ويقترب جرسه المرتبط برؤيا أهوال النهاية أيضاً ومن غير شك بالمسيح الحي قبل فكرة حدث القيامة، فيبدو هنا إنساناً له تميز خاص.

(١) جاء في هذا الموضع «لأن من استحي بي وبكلامي في هذا الجيل الفاسق الخاطيء، فإن ابن الإنسان يستحي به متى جاء بمجد أبيه مع الملائكة القديسين». (مرقس ٨/ ٣٨) (المترجم).

ومن ثم يكون المقصود بكلمة ابن الإنسان في جذورها السامية وفي تلك المواضع التي استخدمت في الكتاب المقدس، كما جاء في المقام الأول عند دانيال ٧ / ١٣ - شيئاً غير عادي، شيئاً كبيراً عظيماً. كما أن ابن الإنسان (”بن آدم“ بالعبرية) تعني أخيراً ابن الإنسان السماوي الأول، أي آدم الرباني. والابن هنا يمثل ظاهر الجوهر الذي يبدو فيه وليس المخلوق من هذا الجوهر. ويمكن أن لا يظهر هذا الشيء العظيم ولا ما يعبر عنه لغوياً عند بولس لكون التجسد المسيحي غطى عليه، ولكن التمييز الخاص بهذا الكائن لم يكن ناقصاً بحال عند بولس: الذي تحدث عن الإنسان السماوي الأول. فيسوع وفقاً لذلك لم يصبح إنساناً عبر التجسد، وإنما الذي أصبح كذلك هو آدم، أي آدم الأول المختلف روحياً كما في جوهره ذاته: «الإنسان الأول من الأرض ترابي. الإنسان الثاني الرب من السماء» (رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس ١٥ / ٤٧). إن وصف الإنسان الأول السابق على الوجود واردة أيضاً في العهد القديم في سفر أيوب، حين يسأل إيلفا أيوب قائلاً: «أصورت أول الناس أم أبدئت قبل التلال؟» (سفر أيوب ١٥ / ٧)، فهذا يبين أنه يعتقد وجود مخلوق قبل العالم إلا أنه يسخر من كون أيوب يجد ذلك صعباً. بل إننا نجد هذا الوصف أيضاً لدى حزقيال: حيث ينادي يهوه قائلاً: «أنت يا ابن الإنسان»، والمتبادر بدرجة لا تنكر أنه كان يقصد ملك تيروس^(١) ثم يظهر آدم السماوي: «وكان إليّ كلام الرب قائلاً: «يا ابن آدم ارفع مرثاة على ملك صور وقل له: هكذا قال السيد الرب: أنت خاتم الكمال، ملآن حكمة وكامل الجمال. كنت في عدن جنة الله. كل حجر كريم ستارتك، عقيق أحمر وياقوت أصفر وعقيق أبيض وزبرجد وجزع ويشب وياقوت أزرق وبهرمان وزمرد وذهب. أنشأوا فيك صنعة صيغة الفصوص وترصيعها يوم خلقت. أنت الكروب المنبسط المظلل، وأقمتك. على جبل الله المقدس كنت. بين حجارة النار تمشيت.» (حزقيال ٢٨ / ١٢-١٤). أما الكروب (شيروبيم) فهو أحد الملائكة الكبار ويتمتع بمعرفة شاملة يشع بالذهب والمجد؛

المكتبة
المهتدين

(١) المقصود بها مدينة صور في لبنان حالياً. وهو ما يتضح من الترجمة العربية أيضاً للعبارات المقتبسة هنا من الكتاب المقدس. (المترجم).

وهكذا كان مظهر آدم هنا، وهو مظهر يختلف عن آدم الآخر المقبض الذي سوي من الطين. وكما رأينا فإن كلمة ابن الإنسان لم تظهر بالمعنى الأخروي قبل ظهورها عند دانيال النبي: «كنت أرى في رؤى الليل وإذا مع سحب السماء مثل ابن إنسان أتى وجاء إلى القديم الأيام فقربوه قدامه. فأعطى سلطانا ومجدا وملكوتا لتعبد له كل الشعوب والأمم والألسنة.» (دانيال ٧/ ١٣ وما بعدها). إن المتجسد بشرا، ابن الإنسان في هذا الموضع، لا يمكن أن يكون هو شعب إسرائيل (كما جاء عن عبد الله المتألم في إشعياء ٥٣)؛ لأنه جاء هنا من داخل سحب السماء. بل إن الإنسان السماوي الأول مطلقا يختبئ فيه بصفته آدم الأخروي الأسطوري الذي تطور إلى شخص المخلص. ومن هنا تنبثق أيضا الافتراضات العجيبة عن «حكمة» الرب، التي تخرج منه بصفتها كائنا مستقلا، كائنا مستقلا بصفة شخصية ومن البداية. نعم، فهذه «الحكمة» لا تقف مرة بين يدي الرب، وإنما توجد مباشرة بين البشر: «عند رؤوس الشواهد، عند الطريق بين المسالك تقف» (أمثال سليمان ٨ / ٢)، وهي كذلك تتكلم قائلة عن ذاتها: «الرب قناني أول طريقه، من قبل أعماله، منذ القدم. منذ الأزل مسحت، منذ البدء منذ أوائل الأرض. إذ لم يكن غمر أبدنت. إذ لم يكن ينابيع كثيرة المياه.» (الأمثال ٨ / ٢٢ - ٢٤). ومن الواضح في هذا السياق العلاقة بين «الحكمة» المشخصة هنا وبين «الإنسان السماوي الأول» عند الرب، ولكن أيضا بين العقل الإلهي المدبر عند فيلون السكندري^(١) الذي يطلق عليه «لوجوس» والعقل في إنجيل يوحنا؛ كما تتضح العلاقة بين هذه الحكمة وبين المقصود بوصف «ابن الإنسان» تحديدا وهو ما يقال عنه أنه سابق على الوجود متحرر من الرب كذلك. وكل هذه المصادر حديثة بالطبع، حتى وإن لم تكن بالتأكيد نشأت بعد ترويج فكرة «قيامة المسيح» وليس هناك مصدر منها يتضح انحداره من يهودية ما قبل الهجرة البابلية. فسفر حزقيال كتب حوالي ٥٧٠ ق. م. مواكبا للهجرة، وسفر أيوب وأمثال سليمان كتبا في عام ٤٠٠ ق. م. وجاء بعد الهجرة، أما سفر دانيال فكتب ١٦٠ ق. م. وهو

(١) سبق التعريف به في هامش سابق. (المترجم)

من آخر ما كتب من أسفار العهد القديم على الإطلاق. وربما كانت الفقرة المذكورة من حزقيال (١٢/٢٨-١٤) غير حقيقية ومن ثم تكون حرفت في وقت لاحق؛ ومن هنا جاء هذا الخلط العجيب بين ملك صور وبين كروب-آدم (الملاك الكبير). ولأن اليهودية القديمة لا تتضمن شيئا عن إنسان سماوي أول، ولا عن ابن إنسان أول، وحيث إن هذا المصطلح يظهر بصورة مباشرة إلى حد ما، فقد توقع الباحثون أن يكون لهذا الإنسان الرباني الأول أصل خارج اليهودية. ويرى فرايتسنشتاين^(١) أن أصل أسطورة الإنسان السماوي الأول هو إيران القديمة، ويفترض أنها صارت معلومة للطوائف اليهودية بداية زمن المسيح. (ذكر ذلك في كتابه: «سر الخلاص الإيراني» الصادر عام ١٩٢١م ص. ١١٧، وانظر أيضا كريلنج في كتابه: «الإنسان وابن الإنسان». نيويورك ١٩٢٧م). فهذه الدراسات ترى أن إسرائيل ما قبل يسوع لم تعرف مطلقا آدم السابق على الوجود، بل تثبت أنه استيراد إيراني خالص. إلا أن الثابت والمميز للكتاب المقدس هو: الماشيح من نسل داود، وقد استقبل يسوع مباشرة بهذه الصفة قبل أن يساوى بابن الإنسان، ثم توسع من خلال اليهودية المتأخرة عبر نظرية الإنسان السماوي الأصلي بصفة خاصة، وبلغ في تصويره بصورة هائلة. فلم يُكتف بإراحته في العلا، أو بصورة أولى في الجانب المكاني الآخر من هذا العالم، وإنما تم توسيع صورته لتصبح كونية ضخمة بل دالة على ما وراء الكون. فأهوال القيامة تشترط مشهدا آخر غير ما يعرضه بهاء داود القديم، إذ تشترط وجود سماء جديدة وأرض جديدة معا. وهذا البعد لم يعد يتناسب مع ربيب داود، الأمر الذي استلزم تضخيم صورته ليصبح كيانا سابقا على الوجود في هيئة إنسان، وهو ما يتناسب حسب ما يفهم مع مشهد الأهوال الأخيرة هندسيا. فهذه الهيئة تتناسب بالدرجة الأولى أيضا مع مضمونها، أي بصفتها صورة من أقدم الصور الخفية المعارضة ليهوه: أعني أنها من أسرة الحية وقابيل والمنتقمين لأيوب.

(١) ريتشارد أوجوست رايتسنشتاين عالم ألماني في الآداب والديانات القديمة، تخصص في اللغات الكلاسيكية وديانات اليونان القدماء ولد في ١٨٦١م بمدينة بريسلاو الألمانية وتوفي في ١٩٣١م في جوتينجن بألمانيا، ويعد من أبرز علماء تاريخ الأديان في الغرب. اعتبر علماء الأديان عمله «دراسات عن الأدب الإغريقي المصري القديم وأدب المسيحية الأولى»، الذي صدر عام ١٩٠٤م رائدا في مجاله. (المترجم).

بهذا صار ظهور آدم المزدوج في سفر التكوين ضروريا فترة حياة المسيح بعد أن تم كسب البعد القائل بالإنسان الأول، وهي ازدواجية لا يمكن تفسيرها في الوقت ذاته من خلال المرحلة الأخيرة لتحرير سفر التكوين: «فخلق الله الإنسان على صورته. على صورة الله خلقه. ذكرا وأنثى خلقهم» (التكوين ١ / ٢٧). هذا ما ورد في كود الكهنة أو ألواح الكهنة، أما الكاتب اليهودي الذي يبدأ عمله بالعبارة الرابعة في الإصحاح الثاني من سفر التكوين فيسوق على العكس من ذلك مشهدا آخر تماما لخلق آدم يختلف عن الأول، لا علاقة له بصورة الرب: «وجبل الرب الإله آدم ترابا من الأرض، ونفخ في أنفه نسمة حياة. فصار آدم نفسا حية.» (التكوين ٢ / ٧). فالكاتب اليهودي أقدم زمنا بكثير من ألواح / كود الكهنة لكن ألواح الكهنة تتوافق تماما من حيث الزمن في مصادرها التي عالجتها مع المصادر التي استند إليها الكاتب اليهودي؛ كل ما هنالك أن تحرير الكهنة وترتيبهم للنص جاء في زمن ما بعد الهجرة البابلية، وهو ما يظهر في أسفار حزقيال وعزرا ونحميا. ولا يمكن إعطاء بيان عن المدى الذي تم فيه تعديل الأساطير القديمة في كل حالة على حدة بالتفصيل، وإلى أي مدى أدخل التعديل إليها مادة جديدة؛ فمن الممكن إذن الاعتقاد بأن مسألة خلق آدم على صورة الرب وبهاء آدم المتضمن في كود الكهنة راجع أيضا إلى زمن ما بعد الهجرة البابلية، وأنها قدمت بالفعل من إيران. لكن هذا الأمر بعيد الاحتمال تماما لأن ما كتبه الكهنة سيكون عندئذ غير محرف، الأمر الذي يعني - مثله مثل قصة الإنسان الأول الذي خلقه الرب - أن وحدة يهوه وعظمته تم تجاوزهما. إذن فالعنصر الفاعل هنا على أرجح الوجوه هو حكاية قديمة من النوع الهدام؛ يمكن أن تكون إيرانية أو إيرانية قديمة، كيفما اتفق، لكنها كما قال بوسيه^(١) من قديم في كتابه (دين اليهودية في عصر العهد الجديد ١٩٠٣ م ص. ٢٥١) «لا ذكر لها في العالم الفكري لإسرائيل وتعد شيئا جديدا تماما عليه». فليس السؤال المطروح هنا هو ما

(١) فيلهيلم بوسيه أحد ممثلي المدرسة الليبرالية في الدراسات اللاهوتية في ألمانيا، عاش في الفترة من ١٨٦٥ م إلى ١٩٣٢ م. تتبنى هذه المدرسة التي نشأت في ١٨٨٠ م القول بأن نصوص الكتاب المقدس تاريخية بالمعنى الضيق للكلمة أي أنها نشأت في سياق تاريخي معين هي نتاج له ويجب النظر إليها فقط من خلال زمن نشأتها والظروف التي كانت سائدة وقت هذه النشأة. (المترجم).

إذا كان كود الكهنة زيف قصة خلق الإنسان على صورة الرب، وإنما المشكلة هي لماذا لم يمح هذه القصة أصلاً أو يفترى لها مبررات جديدة؛ تماماً كما فعل بقصة الحية التي ستصبح مثل الرب تعرف ما الخير والشر. وتنتمي نظرية خلق آدم السماوي (بصفته النموذج الأول للإنسان) في نهاية المطاف إلى جزر الآزور داخل الكتاب المقدس، أي إلى القمم الجبلية المتبقية لتراث هدام زائل، معاد للثيوقراطية. وهنا لاحظت اليهودية المتأخرة بصفة خاصة تلك القصة المزدوجة لخلق آدم في جميع أوقاتها بأهمية كبيرة، تارة عبر علاقتها بقصة الماشيح ابن الإنسان وتارة بدونها، أي عبر تلك العلاقة النافذة في حالة يسوع خاصة والتي تعني ابن الإنسان = الماشيح. ولم يكن في وسع فيلون أن يبين في عمله الرئيسي legum allegoriae «(قوانين المجاز) الجزء الأول، ص ١٢) أن يشرح من وجهة نظر نقدية خلق آدم المزدوج في الكتاب المقدس، ومن ثم تعامل معها بطريقة التكهن، لكنه رأى سرا يرج الكون له علاقة مباشرة بالمسيح ويتعارض مع نص سفر التكوين، فيما يختص بخلق آدم. لقد رأى فيلون في شخص الإنسان المخلوق الأول الذي خلق على صورة الرب وهو آدم - سر آدم السماوي أو الإنسان الأول ذاته لكن فيلون لم يعتبر المخلوق السماوي هو الماشيح، بل هو قريب من شخص الرب رغم ذلك بسبب الميلاد السماوي له، الذي يحسم المسألة. كما أن فهم فيلون للمسيح-الكلمة (والذي بدونه لم يكن للمسيح ذكر كما جاء البدء «بالكلمة» في إنجيل يوحنا وخطابات بولس) يتمثل في أنه «طابع الكيان الإلهي» أي أنه «الابن الأول»، أي «الكاهن الأكبر الذي يربط الناس بالألوهية»، فهو الإله المرئي بصفته «الإله المرئي، مقر الإله غير المرئي». هذا كله مهد للتقديرات المسيحية الفعلية عن ابن الإنسان كما مهد لربطها أيضاً بآدم السماوي. ومن المواضع الحاسمة في فهم معنى ابن الإنسان ما جاء في إنجيل يوحنا ٣/١٣، حيث يقول: «وليس أحد صعد إلى السماء إلا الذي نزل من السماء، ابن الإنسان الذي هو في السماء»، والأهم منه ما جاء على لسان يسوع في يوحنا ١٧/٥: «والآن مجدني أنت أيها الأب عند ذاتك بالمجد الذي كان لي عندك قبل كون العالم.» وقد لاحظنا أن بولس لا يستخدم لفظ ابن الإنسان، لكنه يقصد مضمونه بما لا

يسمح باللبس، حيث يعني به الخلفيات التي ألحقت بهذا اللفظ منذ دانيال، ومنذ ما تضمنته العبارة ٢٧ في الإصحاح الأول لسفر التكوين. ونرى في رسالة بولس إلى أهل كورنثوس قوله عن علاقة يسوع-آدم: «الذي هو صورة الله غير المنظور، بكر كل خليفة» (الإصحاح الأول/ ١٥). وكذا نجد في رسالته الأولى إلى أهل كورنثوس ١٥/ ٤٧ و ٤٩: «الإنسان الأول من الأرض ترابي. الإنسان الثاني الرب من السماء. كما هو الترابي هكذا الترابيون أيضا، وكما هو السماوي، هكذا السماويون أيضا. وكما لبسنا صورة الترابي، سنلبس أيضا صورة السماوي». غير أن الإنسان الأول عند بولس ليس هو الإنسان الأول عند فيلون السكندري، فهو عنده آدم الضعيف الذي «صنع ليلج الحياة الطبيعية»، بينما المسيح لم يكن النموذج الإنساني الأول، وإنما نموذج الأخروي، «هكذا مكتوب أيضا: «صار آدم، الإنسان الأول، نفسا حية، وآدم الأخير روحا حيا»^(١). (كورنثوس الأولى ١٥/ ٤٥). لكن هذا الأخروي هو في الحقيقة ما وصفه فيلون بالنموذج الأول أو «صورة الإنسان السماوي»، لأنه يرد جميع خطايا آدم الضعيف في ذاته فيحوّلها إلى البريق القديم. فآدم الأخير (يسوع) يتعقب آدم الضعيف في كل مكان، ليعيده إلى الصورة الإلهية التي خلق عليها من خلال تحريره إياه من قبضة الطين: «لأنه كما في آدم يموت الجميع، هكذا في المسيح سيحيا الجميع» (رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس ١٥/ ٢٢). ويبدو هذا التوازي في التشكيل الخلقي كذلك في رسالة بولس لأهل رومية ٥/ ١١-٢٠ فنجد جانبا مقاوما للخطيئة ومقاوما للموت ومقاوما للشريعة وهي العناصر التي تنتمي جميعا إلى منظومة آدم الضعيف؛ وجانبا مناصرا للعدالة، مناصرا للحياة، مناصرا للرحمة وهي العناصر التي تنتمي جميعا إلى منظومة آدم السماوي. وهنا يسود الشرط الذي كان أساسا للتصوير القديم لأهوال القيامة المتمثل في أن يعيد زمن النهاية أحداث زمن البداية بالمعنى المعاكس، أي بصفته إصلاحا لأخطائه، برغم ما جاء - وهو أمر حاسم في مبادئ المشيكانية - عن الشعار الدائم للجديد، الجديد الذي

(١) هذا ما تقوله الترجمة العربية التي أشرت إليها قبلا، أما المعنى الألماني فيشير بصورة تقريبية إلى أن آدم الأخير صنع ليلج الحياة الروحية، وليس فيه مطلقا ما يدل على «الروح المحيي». (المترجم)

يسمع مثاله من قبل، المثال الغير المسبوق في إصلاح الخطايا. هذا الإصلاح هو الذي ينتج تحديدا الجديد الذي سيظهر فيه ما جاء على صورة الرب أخيرا، الفائض بالإشعاع الذي صنعه الرب وشكله. وكما يبدو يسوع أيضا في رسالة بطرس الأولى الإصحاح الأول/ ٢٠ بصفته الإنسان الأول عائدا «معروفا سابقا قبل تأسيس العالم، ولكن قد أظهر في الأزمنة الأخيرة من أجلكم»، فيسوع، ذلك الإنسان الأول الذي تجسد لحما يبدو هنا مهياً لعرش مملكة الرب. كما أنه بصفته مادة بشرية سابقة، على العالم فسوف يبقى مع أتباعه حتى بعد العالم، بل سيرث ملكوت الرب ذاته، ليحولها إلى مملكة بشرية. إن منظومة الكون الكبير وما وراءه كما تصورها رؤيا أهوال القيامة، تلك التي ضمت من قبل ابن داود، تحولت في النهاية إلى إنسان هائل: «إلى أن تنتهي جميعنا إلى وحدانية الإيوان ومعرفة ابن الله. إلى إنسان كامل. إلى قياس قامة ملء المسيح» (رسالة بولس الرسول إلى أهل أفسس ١٣/ ٤). إنها مقاييس عالم جديد وليست معايير العالم القديم، عالم يهوه الذي لا يمكن إدراكه عقلا، والذي فصل نفسه عن ما هو بشري. يهوه الذي يقول عنه أحد أصدقاء أيوب: «هو أعلى من السماوات، فماذا عساك أن تفعل؟ أعمق من الهاوية، فماذا تدري؟» (أيوب ١١/ ٨). وقد جاء الرد على هذا السائل المحتقر للإنسان صاحب العقيدة الغنوصية (اللاأدرية) من قبل مؤلف رسالة بولس الرسول إلى أهل أفسس على أساس الإيمان بظهور الإنسان الهائل والمقياس المتضمن في هذا الإيمان المتوافق مع تصورات البشر عبر المسيح وفيه: «حتى تستطيعوا أن تدركوا مع جميع القديسين، ما هو العرض والطول والعمق والعلو» (أفسس ٣/ ١٨). فهنا تصور عن إنسان يتسم بالعظمة الهائلة، والأفضل أن نقول: تصور عن سره؛ لقد حقق نحو الأمام ونحو الخلف نجاحا بعيدا.

لا ريب أن البعض لم يكن مستريحا بشأن فكرة خلق إنسان من الطين. أما يسوع فقد اعتقد أنه آدم العائد بصفته أول إنسان وبصفته تميز بالخلق على صورة الرب. وهناك خط ثان لابن الإنسان حتى وإن مر هذا الخط على يسوع. وفي هذه المرة نمرره

بطريقة نادرة لها مغزى كبير في الفكر الطوباوي على النموذج الأول بابن الإنسان، وهو يسوع، بل الأفضل: نمره على المسيح ليصل إلى - موسى ذاته. فأقاصيص الهاجادا تجعل النبي الأول حاضرا بكل طريقة: فالملكمان اللذان رأهما يعقوب في رؤياه ليلا يصعدان السلم ويهبطان (التكوين ٢٨ / ١٢) كانا في الحقيقة موسى وهارون. إن سمو النبي الأول يصل إلى قمة عالية في نص «معراج موسى»، وهو أحد نصوص الأبوكريفا^(١) (النصوص الخفية) من القرن الأول للميلاد (انظر في ذلك كتاب النصوص الخفية والنقوش القديمة للعهد القديم لكاوتسش، ١٩٠٠، الجزء الثاني ص. ٣١١ وما بعدها). ففي هذا النص تصوير واضح تماما للتوازي مع آدم السماوي دون أثر للتلوث بالخطيئة. ويتحدث موسى هنا إلى يوشع قائلاً: «فقد خلق الله العالم في الحقيقة من أجل شريعته (وفي قراءة أخرى: من أجل شعبه)، ولكن هذه الشريعة، أول شيء في الخلق، لم يتم الوحي بها أيضا من بداية العالم... لذلك اصطفاني وأوجدني لكي أكون مهياً منذ بداية العالم لأصبح وسيطا في نسج ذلك العهد» (معراج موسى ١ / ١٢). إن مثل هذا الجلال الموسوي يتبدى في كلمات الوداع التي قالها له يوشع بعد موته: «إن كل الفنانين ينالون فوق الأرض قبورا على قدر أجسادهم، لكن قبرك يمتد من مشرق الشمس إلى المغرب، ومن الجنوب إلى حدود الشمال: العالم كله قبرك» (معراج موسى ١١ / ٨). فهنا نرى موسى الإنسان الأول المتضمن في هذا العالم، الإنسان الأول الذي تم تثبيته في العالم، إلا أن هناك نصا آخر من نصوص الأبوكريفا يذكر أنه وجد من غير مادة بل من غير التحول الضروري إلى اللحم. ويرى كتاب هنوخ / حنوك الموجود حاليا باللغة الإثيوبية وينتمي للقرن الثاني قبل المسيح وكما يرى دانيال تماما أن المتشكل إنسانا كيان سابق على الوجود لدى القديم في السماء، ولكن هذا الإنسان الأول - كما يوضح كتاب آخر بعنوان «أحاديث الصور» الذي ألحق بعد قرن آخر إلى كتاب حنوك الإثيوبي - تولى مهمة الماشيح. فآدم السماوي صار الجالب للزمن الجديد، بل هو من يمثل

(١) الأبوكريفا (تعني باليونانية النصوص الخفية) هي النصوص الدينية التي لم تعترف بها المجامع الكنسية ورجال الدين اليهود كنصوص مقدسة، وتتهم غالبا بأنها جاءت نتيجة تحريف وتزييف. (المترجم)

مضمونه، وهو متوافق تماما مع أغراض البشر التي لم يحققها الزمن الأول للخلق. كذلك لم يختلف مصطلح ابن الإنسان من مشاهد أهوال الآخرة اليهودية: فهو حي في كتاب حنوك، وعند عزرا الرابع، وفي مشاهد باروخ لأهوال النهاية. ثم تتسامى صورة الإنسان الأول فوق ذلك في أدبيات الحاخامات، خاصة في الأدب السري اليهودي المتأخر بصورة كبيرة: بحيث يتطابق بريق الإنسان الأول مع بريق الإنسان الآخر تماما. وتتجلى في تراث الحاخامات عبادة الذات في صورة ماشيح آدم إلى جوار أو داخل التقديس المطلق ليهوه دون ربط بينهما تقريبا - ما يدل على طوطمة للبشر ربما تفوق مثليتها في المسيحية. فآدم الأول يصوره التلمود عملاقا تملأ قامته وضخامته السماوات والأرض. بل إن أدب القبالا يصور «آدم كدمون»^(١) (صورة الإنسان الأول) على أنه سر الكون الحقيقي وفي ذات الوقت على أنه المفتاح إليه. ويرى كتاب «الزوهار» وهو أهم مكون من مكونات أدب القبالا اليهودي أن «هيئة الإنسان هي الصورة الأولى لكل ما هو مرتفع في السماء وكل ما هو تحت في الأرض، ولذلك اختارها القديم الجليل (الرب) صورة خاصة به - فصورة الإنسان الأول (آدم كدمون) تمثل الكون الأكبر، وهي نموذج الرب في الوقت ذاته. وتوزع أدبيات القبالا الصفات العشرة المشعة للإله «السيفيروت» / أي التجليات/ تشرحيًا على مناطق في شكل آدم كدمون تماما. وهي توزع هذا الشكل على الكون الكبير الذي صار بذلك إنسانا كونيا: فتجعل التجليات (السيفيروت) «التاج» و «الحكمة» والفهم» كأسماء للرأس والرقبة الخاصتين بالإنسان الأول، بينما يأتي «الجمال» اسما للصدر، ويأتي «الحب» اسما للذراع الأيمن و«العدل» للذراع الأيسر و«التأسيس» للأعضاء التناسلية، ويطلق على الفخذ الأيمن اسم «القوة» وعلى الأيسر «البريق» ثم يأتي اسم «المملكة» للقدمين. وفضلا عن ذلك تستخدم القبالا الفيلولوجيا المغامرة لتضع آدم الأول داخل الكتاب المقدس في بداية الوجود بدلا من ظهوره في اليوم السادس للخلق كما سجلت الأسفار الأخرى عنه (التكوين ١/ ٢٧). فالكتاب

(١) آدم كدمون أي ما صور على هيئة الأصل بما يعني المستوى الأول من الحقيقة أي العالم الذي على صورة النور اللاهثي الذي يسبقه واحتجب في عملية الخلق، وتعني آدم كدمون أيضا العالم الأول. (المترجم).

المقدس يبدأ بالكلمات العبرية: «بيريشيث بارا إلهوهم» (في البدء خلق الله ...)، وهذه العبارة إذا أعيد وضع كلماتها بصورة «غرائبية» وتغيير ما يلزم من حروف الحركة (التشكيل) فإنها ستكون «بارا شيث بارا إلهوهم» وتعني عندئذ أنه خلق جديا من الماعز، وخلق إلهوهم (قوى الرب). فقد تحول الضمير «هو» هنا إلى معنى «عين صوف»^(١) أي القديم الأزلي الذي يشرق لخلق شيء من الأشياء، إلا أن كلمة شيث (الجلي) ستعني في هذه الحالة آدم كدمون وتصير إلهوهم هي سيفيروت كما تصير تقسيمات المناطق في هيئة آدم كدمون هي جسم العالم. وكل ذلك نوع من الخيال المحض، بل هو خيال مغال من الملاحظ أنه يتعارض تماما مع التصور عن آدم المشكل من الطين في الزمن الصفري عند بدء الخلق، بل يتعارض مع التصور عن يهوه في الفهم الأرثوذكسي وما يتضمنه من الدودة البشرية السفلية. ومعنى أنه ليس بشريا هنا: أن «عين صوف» (النور السرمدي) وحده يقف خلف كل هذا دون سبيل إلى دراسته وسبر غوره، فهذا القديم الأزلي الوحيد الذي ضاع آدم كدمون في ظلمته. وهنا تكثر عملية الاستناد إلى التشابهات التي تتماس مع نظام الانبثاق في الفلسفة الأفلاطونية الجديدة وفي سفر التكوين (الذي انبثق عنه أدب القبالة)، بل إن من الضروري أن نذكر: أن أقرب النظريات إلى ذلك نظرية علم الإنسان التي روجها أتباع الحية الراديكاليين (أولئك المعظمين لحية الجنة التي أيقظت آدم من غفلته)، والذين ظهروا مجددا بهذه الطريقة. فهؤلاء أيضا صوروا في النهاية روح الحية التي يؤمنون بها باعتبارها الإنسان الأكبر في الكون، أو بالأحرى: في جنة العالم المحجوبة الخفية. لقد مثل الإنسان الثعباني الأول لهم ما يمثله أوكيانوس (إله البحر القديم) أو أردن الفردوس الذي ورد عنه في سفر التكوين: «وكان نهر يخرج من عدن ليسقي الجنة، ومن هناك ينقسم فيصير أربعة رؤوس» (التكوين ٢/ ١٠). ومن جهة أخرى فإن عدن التي ينبع منها النهر تمثل مخ الإنسان الكبير الذي يحاط بأجواء السماء كأنها جلده الذي تحيط هي به، أو كأنها أردية تلفه. فثمة خيالات مريضة هنا

(١) «عين صوف أور» بحسب نصوص القبالة / الكابالا هو النور السرمدي الذي تبدأ به مراحل التكوين، وتمر بعشرة تجليات كل منها تسمى «سيفيرة» وتعني التعداد. (المترجم)

أيضا ولكنها تمثل مرة أخرى في هيئة بشرية وبصورة تبدو فيها كأنها أسعد أرض، أو كأنها الفردوس السماوي، لكن في حالة إبعاد عن عرش الأب والتحام بالإنسان الأول. فآدم كدمون هو في الحقيقة الكون المستقر داخل الإله، أي أنه في المقام الأول ذلك الذي يبقى بعد زوال العهد الحالي لهذا الكون. فالعالم الحالي يتخذ حيزا ليس له؛ وهيئته التي صارت حقيقية هي تلك التي للإنسان المستقبلي العظيم (المسيحاني الأول). وحتى هذه الفكرة الهائلة والتي تمثل مع ذلك فكرة أمل في الإنسان القادم تتخلل أدب القبالة بنظرية النصر الجديدة التي لا ترتبط فقط بنظرية ما بعد مذهب الحيوية، ولكنها ترتبط أيضا بنظرية ما بعد فناء هذه الدنيا، وبفكرة القيامة الغنوصية التي يمكن ربطها في كل وقت بمشاهد أهوال آخر الزمان. ويقول أهم الرموز الغنوصية فالانتينوس^(١) (وفقا لما نقله كليمنس السكندري^(٢)) في كتابه ستروماتا/ المتفرقات الجزء الرابع القسم ١٣ ص. ٨٩) واعظا: «منذ البداية كنتم خالدين وكنتم أولاد الحياة الأبدية وأردتم توزيع الموت فيما بينكم حتى تستهلكوه وتذويوه والموت يموت بداخلكم ومن خلالكم. لأنكم حين تجعلون هذا الكون متحللا ولا تتحللون أنتم أنفسكم فإنكم تمتلكون السيادة على الخلق وعلى جميع أشكال الفناء». لن يتحلل فقط هذا العالم الحالي الذي نحيا وإنما أيضا مبدأ الخالق والحافظ له الذي حل محله، سيتحول ذلك جميعا إلى سماء جديدة وأرض جديدة لهذا الأقوم البشري (لا لشيء غيره). صورة الأب القديمة تبدو داخل هذا اللون من التصوف البشري كأنها عظمة تتلاشى بعيدا شيئا فشيئا، كأنها نسي منسي. وتنتمي إليها كذلك أجمل وأبقى وأكثر صورة للصلاة تجاوزا لجميع صور الإلحاد، تلك هي الصلاة

(١) فالانتينوس الغنوصي هو من أشهر علماء اللاهوت الغنوصيين. ولد في روما عام ١٠٠ للميلاد وتوفي في قبرص عام ١٦٠. أسس مدرسة تبث تعاليمه في روما وكان مرشحا ليصبح أسقفا، لكن اختباره أسقفا لم يتم لنهايته، فانفصل عن الكنيسة وقام بتطوير مذهبه الغنوصي. وشاع عنه وصف شهيد الحب. قيل إن توليه منصبا كنيسا رفيعا في روما كان تحت حكم القيصر كلاوديوس الثاني في حوالي عام ٢٦٨.

(٢) تيتوس فلاوريوس ألكسندرينوس عالم لاهوت وفيلسوف ولد في أثينا حوالي عام ١٤٠ / أو ١٥٠ للميلاد وتوفي في القدس ويقال في آسيا الصغرى عام ٢١٥ ربط بين الفكر الفلسفي الإغريقي (أفلاطون والرواقيين) والآثار اللاهوتية الكنسية، وفهم المسيحية باعتبارها «الفلسفة الحقة» وأن الكلمة الإلهية تجسدت لحما في صورة يسوع المسيح، باعتباره إشباع الحقيقة ومصدر كل معرفة. (المترجم).

غير الإلهية/ الإلحادية، التي نص عليها أحد أنجيل الأبوكريفا/ الأنجيل الخفية والمسمى «إنجيل حواء» الذي يعرض التوحد الروحي مع الرب بصفته توحدا مع ابن الإنسان: «أنا أنت وأنت أنا، وحيثما كنت أنت ، أكون أنا وأنا منشور في كل ما هو حي، وأنت تجمعني من أي الأماكن شئت؛ وحين تجمعني فإنك تجمع ذاتك كذلك». فهذه الهيئة الرائعة للتوكل هي إحدى عبارات إنجيل حواء الخفي (انظر: فيندلاند في كتابه «الحضارة الهلينية الرومانية» الصادر في ١٩١٢م الجزء الثاني ص. ٢٩٨)؛ وهي حضارة بلا صلاة ربانية، ومتسقة تمام الاتساق مع إنسان لا أدري، بصفته العارف الوحيد من الناحية الجوهرية الذي يخرج من رحم التناثر ليبقى هنا بعد التجمع ثانية. إن البحث عن الذات يجعل إذن الإنسان الإلهي حاضرا داخل هذه الحركة الدينية - لكنه لم يعد كيانا من العالم بل كيانا من الملكوت.

٢٩ - حتى عظمة ابن الإنسان تحتفي؛

فالملكوت «صغير»

هل يمكن استحضار ذات جعلت تتمدد بكل هذه الصورة الكبيرة؟ إن كل إنسان، بل كل كائن حي له مقاييسه المحددة، التي يبدو لنا بها معتادا، معهودا، ومختلفا عن المواد غير الحية. فتل مرتفع ربما بدا جبلا عاليا، هذا إن كان داخل أرض سهلة منبسطة، كما أن الجبل العادي يمكن أن يبدو فيها وقد وصل إلى عنان السماء ليصبح جبلا ضخما هائلا. أما آدم العملاق الذي ملأ ما بين السماء والأرض والذي كان الحاخامات يحلمون بظهوره فلم يبق إنسانا، بل صار غولا هائلا. والشيء المعهود إنسانيا يحتمل أن يكون متساميا ويحتمل المعراج إلى السماء لكنه لا يحتمل أن يتسم بالتمدد السماوي الكوني. وبالتالي تتحول فكرة الإنسان الإلهي الكبير إلى العكس خارجيا: أي إلى نوع جديد من أساطير النجوم. فهذه الأساطير لا تدخل فقط إلى دنيا الخرافات ثانية، وإنما أيضا إلى المعادلة الشهيرة بين العالم الصغير والعالم الكبير (بين الإنسان والكون) كما نفذها في البداية الرواقيون ونشأت أخيرا من الإنسان الكبير.

فالإنسان هو الكون المصغر، والكون هو الإنسان المكبر: هذا القياس يزيح الإنساني لصالح الكوني بصورة أساسية. ويرى باراسيلسوس أن الإنسان هو «جوهر» القوى الكونية، وهو يحتوي جوهر جميع الأشياء في أرق تكثيف؛ ولكن أليس مثل هذا السيد المتجانس المسيطر على العالم مجرد مرآة لذاته أيضا؟ أي أن نظرية العالم الصغير بصفتها فكرة عن الإنسان الكبير بالمعنى العلماني، لا تطفو بشدة في الأزمنة التي تؤمن بالإنسان مثلما تطفو في الأزمنة التي تؤمن بالكون؛ أزمنة اليقين في الدنيا كما رآها الرواقيون ثم في عصر النهضة لدى باراسيلسوس وليوناردو. فحجم الكون الكبير المتمثل في الكون الصغير (الإنسان) يمكن أن يصل جانبه الكوني مجددا إلى المستوى الضخم الهائل أو إلى صورة الغول الفظيع، الذي كان يمكن بصفته عفريت الأرض المخيف أن يقول لفاوست: إنه يشبه الروح التي يدركها ولا يشبهه هو. إنه تدن غريب من ناحية أخرى، ولكن فكرة الإنسان العظيم هي الأخرى لا تبدو ثانية في الخرافات المنتظمة، خاصة ما كتبه سويدنبورج.^(١) لقد نشر كانت في كتابه «أحلام مشاهد الأرواح» الكثير من السخرية المستحقة على آراء ورؤى هذا الساحر؛ فقد تهكم الفيلسوف «كانت» بفكرة سويدنبورج عن الكائن البشري الإلهي العظيم داخل هذا الكون وشخصها بدقة. وهو أمر مفيد كتعليم، إذ ليست اليقظة وحدها هي التي تحتج على عملاق الكون النابع من عالم الباطن (عالم الجوانيات) ولكن تحتج عليه أيضا الغريزة الخاصة بالقياس البشري وهي غريزة صوفية في ذاتها. وبعد أن سخر «كانت» من نظرية الأرواح والأنفس التي قال بها سويدنبورج (وهي في ذاتها نظرية جغرافية) واصل تعليقاته قائلا: «من هذا التصور يمكن أن يصوغ الإنسان لنفسه، وهو أمر لا يستحق العناء، مصطلحا من أكثر الخيالات مغامرة وأندرهما وجودا تتحد فيه جميع أحلامه المريضة. تماما كما تصنع

(١) عمانويل فون سويدنبورج باحث سويدي (١٦٨٨-١٧٧٢م) في الظواهر الطبيعية تحول إلى داعية للكشف الصوفي وانشغل بكل من العلوم الطبيعية والروحية وبرع في اختراع بعض الأجهزة في الطيران وفي مجال الغوصات البحرية. كانت رؤاه الروحية التي قال إنه رأى من خلالها المسيح مرة في عام ١٧٤٤م ومرة في العام التالي سببا لتخليه عن مشاريعه العلمية وتفرغه للروحانيات. وتقوم نظريته عن العالم الروحاني على أن كل وجود مستمد من الله على ثلاثة مملكات: سماوية وروحية وطبيعية ترتبط معا عبر مجال يعلو ويهبط. ويقف الإنسان في المنتصف جامعا عناصر جميع مستويات الخلق. وتلتقي الأرواح المتشابهة معا في تجمعات في هيئة بشر وكواكب وأجرام. وهي جميعا تشكل معا «هومو ماكسيموس» أي الكون الكبير المتجانس. (المترجم)

القوى والقدرات المختلفة وحدة هي النفس أو دخيلة الإنسان فكذلك تصنع الأرواح المختلفة أيضا ... حالة اجتماعية تظهر هيئة الإنسان العظيم فيها وترى فيها كل روح ذاتها في الصورة الخفية وفي المكان المعطى بالأعضاء الظاهرة التي تكون موافقة لتأسيسه الخاص داخل مثل هذا الجسد الروحي. غير أن هذه الحالات الاجتماعية الروحية جميعا بالإضافة إلى عالم هذه الكائنات الخفية مجتمعة، كل ذلك يظهر في نهاية المطاف ثانية داخل مظهر الإنسان العظيم» (أعمال كانت. طبعة هارتنشتاين. ١٨٦٧. الجزء الثاني ص. ٣٧٢ وما بعدها). لقد كانت سخرية «كانت» من صولات سويدنبورج رذاذا متناثرا وعائدا على صاحبه كما لاحظنا؛ ويبدو أن الموضوع الذي ذكرناه هو أكثر ما يقتبس من سخرية كانت وذلك راجع أيضا لما سقناه من كلام سويدنبورج. ومرة أخرى تبدو هذه الفكرة وحشا هائلا ليس فقط في الشكل الظاهر الذي تصوره، ولكن أيضا في مضمون الخيال الذي تحمله الذي يجمع بين الإنسان الكبير والكون في الوقت ذاته. مثل هذه الفكرة هي في الواقع كما يسخر منها كانت شأن طفولي يشبه رسم جزء كبير من العالم تحت صورة عذراء جالسة، ثم إنها فوق ذلك أسطورة منجمين لا غير. وما الذي تستخرجه من صورة الحلم تلك: لا شيء في الكون كله غير الإنسان - الأمر الذي يذكرنا ثانية بوحش اللويثان الكوني الهائل؛ ويضع الإنسان تحت رحمة الكون الكبير. إلا أن سويدنبورج لا يزعم في النهاية أن إنسانه الكبير يملأ الفراغ الكوني، بل إنه مكون من علاقة مجردة تصنعها الأرواح أو الأشباح. فسويدنبورج في هذه النقطة بالذات يطرح مخرجا من طبيعة الصورة البشرية الكونية الممتدة أي من صورة ابن الإنسان. وتنشأ هنا رغم كل القياس على الجغرافيا الكونية داخل صورة الإنسان الأكبر (آدم كدمون) المنتمي لمجرد بيئة اجتماعية - تنشأ هنا ذكرى الفكرة الأخرى عن الإنسان العظيم الآتي بعد فناء هذه الدنيا المتمثل في جسد المسيح ومملكته. إن استهزاء كانت لا ينسحب على هذه العناصر وهو لا يعلق على هذه؛ لأن البيئة الاجتماعية التي تبدو في ظاهر الإنسان الكبير ثم في الإنسان الكبير ذاته آخر الأمر - تعود ثانية عند كانت ذاته إلى الجانب الأخلاقي الذي يتضمن عنده خلفية صوفية. فهذه البيئة الاجتماعية هي عند كانت معنى المواطنة في العوالم العاقلة، التي ينتمي إليها

(أي المواطنة) الإنسان بسماته الأخلاقية: وهي تتضمن في ذاتها هيئة الإنسان العاقل بصفتها سياقاً دينياً أخلاقياً للجنس البشري. ولا تستعيد صورة الإنسان الكوني الكبير جديتها ثانية إلا عبر المدينة الفاضلة (الطوبيا) لمثل هذا السياق النهائي، أي بعيداً عن كل أحلام الكسالى تلك، الخالية تماماً من الذوق، وبعيداً كذلك عن القياسات الفارغة من أي مضمون. فصورة التشكيل هنا هي صورة لهدف؛ ولم يكن ممكناً من الناحية الجدية تخيل شيء مع صورة آدم كدمون السرمدى إلا الحرفين الأول والأخير «ألفا وأوميغا» وحتى ألفا التي تمثل البداية لم ترد هنا إلا لكي يرى الخلق كله أوميغا النهاية. فالإنسان الهائل هو الرأس عند نهاية العالم وهو هيئة ملكوت المستقبل. لقد استمرت صورة الإنسانية الهائلة بهذا المعنى وهذه الرؤية داخل التأملات المسيحية التي لم تعد مركزيتها متمثلة في الكون، وإنما في الإيمان بالإنسان. وهذا ما نجده عند رولاند بادير حيث يقول: «إن الروح المركزية الجامعة والمشكلة لجميع أعضائنا تسكن الرأس، والرأس ترسل إلى كل منا روحاً (كما قال بولس) هي بمثابة الروح الخاصة بعضو بذاته وهي تمثل فكرة التشكيل التي يصبو إليها كل عضو على حدة بمساعدة الرأس وبقية الأعضاء، مثلما سيصبح ابن الرب وابن الإنسان في المستقبل مائلاً لجميع الخلق (كما جاء في رسالة إفسس ١٣/٤)^(١) ومن ثم يكتمل عندئذ الكون المخلوق

(١) يجدر بنا أن نذكر هنا ما جاء في هذا الموضوع من الإصحاح الرابع في رسالة بولس إلى أهل أفسس لنستحضر هذا المعنى المسيحي المركب: «فأطلب إليكم أنا الأسير في الرب أن تسلكوا كما يحق للدعوة التي دعيتم بها. بكل تواضع ووداعة وبطول أناة محتملين بعضكم بعضاً في المحبة. مجتهدين أن تحفظوا وحدانية الروح برباط السلام. جسد واحد وروح واحد كما دعيتم أيضاً في رجاء دعوتكم الواحد. رب واحد إيمان واحد معمودية واحدة. إله وأب واحد للكل الذي على الكل وبالكل وفي كلكم. ولكن لكل واحد منا أعطيت النعمة حسب قياس المسيح. لذلك يقول: «إذ صعد إلى العلاء سبي سبياً وأعطي عطايًا». وأما أنه «صعد» فما هو إلا أنه نزل أيضاً أولاً إلى أقسام الأرض السفلى. الذي نزل هو الذي صعد أيضاً فوق جميع السموات لكي يملأ الكل. وهو أعطى البعض أن يكونوا رسلاً والبعض أنبياء والبعض مبشرين والبعض رعاة ومعلمين. لأجل تكميل القديسين لعمل الخدمة لبنيان جسد المسيح. إلى أن تنتهي جميعنا إلى وحدانية الإيمان ومعرفة ابن الله. إلى إنسان كامل. إلى قياس قامته ملء المسيح. كي لا نكون فيها بعد أطفالاً مضطربين ومحمولين بكل ريح تعليم بحيلة الناس بمكر إلى مكيدة الضلال. بل صادقين في المحبة ننمو في كل شيء إلى ذاك الذي هو الرأس المسيح الذي منه كل الجسد مركباً معاً ومقرناً بموازنة كل مفصل حسب عمل على قياس كل جزء يحصل نمو الجسد لبنيانه في المحبة.» (رسالة بولس الرسول إلى أهل أفسس ١٣/٤ - ١٦). طبعاً هذا كلام صعب الفهم تماماً، لكن ثقافة التجسيد بادية فيه، ومن هنا يمكننا تخيل ما يقوله بلوخ عن صورة الكون مجسدة في صورة الإنسان الأول العظيم الذي تحول عند المسيحيين في النهاية إلى صورة يسوع وصار العالم كله جسد المسيح، إلى آخر ما لا ندرى من أقوال لا يدري أصحابها أيضاً ماذا تعني. (المترجم)

ويبقى مستمرا إثر ذلك، وعندها أيضا يكون عهد الإنسان الكامل حجما قد اكتمل، أي حين يكون الجسم الكبير بجميع أعضائه ورأسه قد اكتمل، وتمدد كلية (رولاند بادر: الأعمال الكاملة. الجزء الرابع: ص ٣٥٢). إن ابن الإنسان لم يصبح كبيرا بحجم العالم، وإنما فقط كبير بحجم «جوهره» الحقيقي أو بقدر الواحد الضروري.

وهذا يعني كذلك أن هناك عظمة أخرى، عظمة أكثر هدوءا تظهر للعيان. فيسوع كطفل لم يحتل حيزا كبيرا من المكان، لكنه برغم ذلك يتفوق على المؤمنين به في كل شيء. حتى القرب المكاني غير المجرد الذي يدرك من خلاله ابن الإنسان يتلاشى من دون رعد. وهنا لا تبدو المساحات التي لا تعد ولا تحصى غير قابلة للقياس، كما أن الملكوت ليس فيه وحش مثل ييهموث ولا غول مثل ليفياثان. فليس هناك تنافس بين ما يفهم تحت سلطان ابن الإنسان، ولا الإنسان الكامل المقارن لزمن النهاية وبين العالم القائم وامتداداته. فابن الإنسان الذي يظن اكتماله بقي داخل قياسات القرب؛ وبالطبع بقي أيضا لذلك ولذلك تحديدا بعيدا عن مقاييس البشر المعطاة والحاضرة داخل هذا العالم المشهود. وهذا هو ما يصنع الفارق في النهاية بين ما قيل عن تجسيد آلهة اليونان وبين الإله البشري في العهد الجديد. فالإغريق لم يفعلوا غير تقليد الإنسان بصورته المعروفة وهيئته الطبيعية ووضعوه كإطار للإله المتجسد. ولم يتخذوا أبدا الإنسان المعهود بمفهومه المتسامي، ولكن اتخذوا حيوانا بشريا ذا حجم ضخم واعتبروه إلهًا، تبدو عليه أمارات الجمال وعلامات الكمال والوضوح. ولكن السر القديم عن صورة الحيوان الديني فقدت هي الأخرى بدافع «الطبيعية»؛ ولم تبق إلا صورة إلهية وحيدة لدى الإغريق ما يزال لها تأثير إلهي هو الميدوسا.

حتى إن صورة يسوع في العصور القديمة - والتي يبدو فيها تارة كراع صالح شبيه بأورفيوس كما يبدو أيضا كمسيح ملتج في هيئة تمثال زيوس التي صورها النحات القديم فيدياس - هي صورة تبدو طبيعية، وليست إنسانية بالمعنى الذي تدل عليه فكرة تجسد المسيح جسما ورأسا. فلم تكن لدى القدماء هذه الهيئة المنبثقة من الإنسان الأسطوري الأول، بل ربما لم تكن لديهم فكرة عنها ولا عن العملاق

الذي شمل بجسده الكون كله. هنا حد ما لا نعلم، أو لنقل هنا الهامش حول عدم المعرفة التي تنقص جميع المذاهب التجسيدية الكلاسيكية والكلاسيكية الجديدة ذات الطابع الديني؛ فهذه جميعا ينقصها المعيار المفتوح للإنسان اللاأدري. ومن ثم تبقى أيضا كل صورة فكرية تقيس ابن الإنسان وحيزه النهائي بصورة دقيقة خارج هذه المساحة. ينطبق هذا على الصورة الفكرية لابن الإنسان عند هيجل؛ وينطبق بدرجة أعلى على «الهومانوم» / الإنسان الذي استخرجه هيجل من عملية الألوهية الطويلة كمنتج متمثل في المسيحية. يقول هيجل في هذا السياق: «في هذه القصة بكاملها نما إلى وعي الإنسان، وهذه هي الحقيقة التي توصلوا إليها، نما إلى وعيه: أن فكرة الرب تمثل يقينا لديهم، وأن الإنسان هو الرب المباشر والحاضر أمامهم». (هيجل، الأعمال الكاملة. الجزء الثاني عشر. ص. ٢٥٣). غير أن هذا ليس هو الموضوع المقصود في مصطلح ابن الإنسان، الذي يتضمن بهذه الطريقة فكرة الرب في داخل وعيه الذاتي ويستعيدها أيضا. ذلك أن الموضوع الديني عند هيجل يبقى بلا هوامش تحيط بسر الإنسان وهو بنفس الدرجة مستقر في المقاييس القائمة في الإنسان بصورته المتوافرة وفي الجماعة المتوافرة والعالم المتوافر أي داخل الإيمان بالأب المرسوم سلفا. يتحدث هيجل الشاب في كتاباته اللاهوتية جملة عميقة وحقيقية عن الرب الموضوعي بصفته ربا اغترابيا فيقول: «أسفرت روح الزمن عن ذاتها من خلال موضوعية مجردة عن ربها حين ولج ليس إلى اللانهائي وفقا للحجم، وإنما حين ولج إلى عالم غريب علينا ليس لنا في حيزه نصيب، وإنما نستطيع فيه على أقصى تقدير أن نتسول وأن نمارس ألعيننا فيه، وذلك حيث كان الإنسان هو «اللا أنا» وكان ربه هو «لا أنا» آخر». (انظر هاين: هيجل وعصره. ص. ٤٨١ وما بعدها). لكن الأنا والانحصار في الذات كما استعادها هيجل من بعيد، كانت قد تلاشت كحقيقة ثابتة متشيئة لها تاريخها، واكتماها وكيانها. إن إنسان هيجل كما يصوره في «مملكة الإرادة المتجسدة» فني في مفهوم الدولة، ولم ينقذه دين هيجل ولا تعرف عليه ثانية. وبالتالي توارى المذهب الإنساني الكلاسيكي الجديد أيضا في مجال الدين خلف أيوب، وخلف فكرة ابن الإنسان وخلف العلم بأن الإنسان يمكن أن

يكون أفضل من ربه وأن يكون محوريا أكثر منه.^(١) فالدين الذي يبشر بآبن الإنسان ذلك الكائن الجميل الشفاف الذي يرى باطنه هو في الواقع وكما عند هيجل دائما «وعي بالتصالح بين الإنسان والرب». أما دين المملكة المخترمة بالثورة فهو بعكس ذلك لا يستعيد الإله في صورة الأحجام البشرية المعروفة، ولا يصنع توازنات من أجل التصالح، بل على العكس: إن آبن الإنسان ومكانه الذي هو فيه يبدو أن بشريين - بصورة غير موجودة. فهما يقفان تقريبا بصورة منحرفة عن شكل الذات المعروف وعن مقاييس الكون المشهود وهي مقاييس هائلة. إن الإنسان اللاأدري ليس له بالتأكيد علاقة بالأمر السيء المتمثل في عدم القدرة على قياس فكرة يهوه، ولكن تطفو هنا إلى السطح مقاييس أكثر هدوءا وسرية، نعم: إن الإنسان الكوني يبدو في باب التصوف صغيرا في النهاية، متناقضا للنهاية، وهذا الصغر بالذات هو ما يجعل منه الإنسان الكوني. لكن هذا الصغر ليس له على كل حال علاقة بنقيض الكبر، فهو صغر متعلق بالقرب والشفافية والقابلية للاختراق، وهو الجوهر الموجد للفرد، ومن ثم فهو ضرورة. وهو صغر اللحظة المكتملة التي تظهر أولا في المجال الديني بصفتها لحظة التوحد مع الرب. هذه اللحظة هي في الحقيقة شيء دائم وشامل يضم كل ما هو إنساني أو هو الواقع المنفتح في (الآن والهنا)^(٢) وليس له امتداد ديني في التصوف المسيحي إلا الملكوت. إنه تلك الأرض القائمة خلف المنتقم الذي رآه أيوب، أرض العجائب التي قال عنها إشعياء التثنية: «ومفديو الرب يرجعون ويأتون إلى صهيون بالترنم، وعلى رؤوسهم فرح أبدي. ابتهاج وفرح يدركانهم. يهرب الحزن والتنهّد» (إشعياء ٥١ / ١١)؛ فرحة أبدية، هذا كل ما هنالك. وتتحد كل غوامض الأمنيات المسيحية في ذلك، فلم تعد مرتبطة بالأشياء الظاهرة ولا بالأشياء الهائلة، أكثر من ارتباطها بالأشياء الغريبة على الإنسان. لقد تلاشى هنا

(١) الجهل بالله يصنع مثل هذا الهراء «ما قدروا الله حق قدره» نأسف للقارئ على نقل هذا السخف لكن ينبغي أن ننقل بأمانة، وهي فرصة لعرف كيف كانت وما تزال تفكر تلك العقول «الكبيرة» في دنيا الفكر الإنساني، وهي بهذا تثبت ولا ريب أنها أصفار كبيرة في دنيا العلم الحقيقي حسب ما نرى والله الأمر. (المترجم)

(٢) سبق أن ذكرنا أن بلوخ يستخدم هذين الظرفين للدلالة على الزمن الحاضر والمكان الحاضر، ونعيد التنويه بذلك هنا تيسيرا على القارئ. (المترجم)

التصور عن يهوه بحجمه القمعي غير أن ما كان يعتقد تحت اسم إله الخروج أزيح تحت تطبيق لا علاقة له بالألوهية هو ابن الإنسان. وصار هذا التطبيق شديد النقص حتى إنه يمثل مشكلة بلا حل في حد ذاته على الإطلاق؛ وحتى إن كلمة ابن الإنسان الملغزة المندجة في يهوه صارت نهاية بلا حل مطلقا، بل صارت وفقا للهدف الكامن فيها نهاية لا يرجى وراءها حل على الإطلاق، ليس في جانب الشكل فقط، بل في جانب المضمون بالدرجة الأولى.

٣٠- لقب ابن الإنسان أخروي الدلالة ولقب السيد المسيح الذي ظهر بعده طقوسي الدلالة

الأمر الذي لا يتناسب مع غيره يبدو بلا خطر وكأنه يتلاشى بعيدا. وهكذا يتناقص قدر بعض الكلمات غير العملية كتلك التي تتحدث عن الأغنياء وسم الخياط.^(١) كذلك تلك الكلمة الغربية دائما والتي أطلقها يسوع على نفسه: ابن الإنسان، وهي الكلمة التي يقدم بها السيد نفسه، ذلك الذي لم يرغب أبدا أن يكون سيذا. وربما كان شأن هذه الكلمة هينا لولم تكن تخفي وراءها شيئا إلا وصفا لا حاجة إليه عن شيء لا يغني، وإنما كما تفيد الكلمة بمعناها في اللغة الآرامية مجرد شيء يقف على ساقين. وقد زعم فيلهاوزن في الواقع أن مصطلح ابن الإنسان لا يعني في الاستخدام الآرامي إلا الإنسان الفرد (خلافا للمعنى الشامل عن الجنس البشري). وكما تدل كلمة «ماشية» في لغتنا على جنس ما فإن فردا أو أكثر من هذه الماشية يوصف على أنه قطعة من جنسه أي فرد من الماشية. وعلى ذلك فما كان لشيء عادي مثل هذا أن يصبح بحال لقباً ليسوع؛ إلا أن الترجمة الإغريقية الخاطئة للكلمة هي التي أشعلت السحر الذي لا يريح. فلم يعد هذا اللقب الذي استقل بصورة مقلقة منافسا للأوصاف الأخرى مثل ابن الرب، أو السيد، وهي أوصاف أيسر

(١) إشارة إلى ما جاء في الكتاب المقدس عن استحالة دخول الأغنياء مملكة السماء استحالة دخول الجمل في سم الخياط. (المترجم).

ويمكن ترتيبها من أعلى لأدنى. لكن اتضح أن مصطلح ابن الإنسان ليس معتادا على الإطلاق حتى في الآرامية نفسها، بل إنه يبدو مصطلحا من المصطلحات الأدبية القديمة، وبالتالي فيمكن أن يحمل مغزى اصطلاحيا غير معتاد تماما. نجد شيئا من هذا عند دانيال (١٣/٧)^(١) حيث يحمل اللفظ المعنى مؤكدا عن مشاكل ليست بالضرورة نحوية بل بالأولى تكهنية عن صورة ابن الإنسان؛ وحتى لو تعاملنا مع المسألة على أن هناك خطأ في سماع اللفظ أو في طباعته فإن ذلك لن ينحي جوهر ابن الإنسان المليء بالتضمينات والغامض دائما من حيث مصدره، كل ذلك لن ينحي جانبا أعمق مشكلة واجهت فهم يسوع وفخر يسوع الذي يحاول هذا المصطلح أن يسبغه عليه. وابن الإنسان ليس وصفا أطلقه الحواريون على يسوع بل هو بكنيته وصف أطلقه يسوع على نفسه ولم يرد عنه وصف لنفسه أكثر منه. ثم إن هناك أمرا أشد حسما للمسألة من كل ما عداه: فمصطلح ابن الإنسان بما يتضمنه من لفظة مركزية هي: إنسان وبما يتضمنه من القصد إلى الإتيان بشيء جديد مثل الإله الخفي^(٢) في مضمونه - يدل بكل ذلك على خط آخر، بل نزيد في هذا فنقول: هذا المصطلح يدل على هيكل موضوعي آخر بشأن المسيح فيصفه وصفا عائليا أو ما يمكن أن يكون وصفا ملكيا مشروعيا لابن الرب الذي كان أكثر اعتيادا من ابن الإنسان بكثير. فهذا الوصف الأخير كان يمتد من الربائب المرغطين^(٣) العديدين

(١) سبق وأن نقلنا هذا النص من سفر دانيال ونعيده ثانية هنا حيث يحكي دانيال رؤيا يقصها وذكر في ما يلي: «كنت أرى في رؤى الليل وإذا مع سحب السماء مثل ابن الإنسان أتى وجاء إلى القديم الأيام فقبوه قدامه» (دانيال ٧/١٣) والنص العربي لهذه الآثار يربك قارئة أكثر مما يبين له، ولذلك فمن الصعب الوصول إلى دلالة اللفظ في العربية فضلا عن صعوبته الأولى في لغاته الأصلية التي نقل عنها كما يبين بلوخ هنا. (المترجم).

(٢) مصطلح absconditum باللاتينية يعني الإله الخفي كما يعني في لاهوت القرون الوسطى وعند لوثر وصفا للإله المتسامي عن خلقه الذي لا يمكن سبر إرادته ولا يمكن معرفته بالإدراك البشري. (موسوعة بروكهاوس) (المترجم).

(٣) المرغطي لفظ يدل على ما له علاقة بزواج غير متكافئ بين شخص من أسرة أوروبية مالكة أو أسرة نبيلة وشخص من عوام الشعب أو من طبقة اجتماعية أدنى مكانة. ومن شروط مثل هذا الزواج عادة أن تظل منزلة الطرف الأدنى على حالها وأن لا يرث الأولاد لقب الطرف الأعلى منزلة كما لا يرثون شيئا من ممتلكاته، وربما لا تعرف الثقافة العربية الإسلامية مصطلحا يصف هذا الزواج الخاص بالرؤية الأوروبية منذ قديم الزمن، وقد اخترت الاشتقاق الذي وضعه منير البعلبكي في قاموسه الإنجليزي - العربي «المورد». (المترجم).

للإله زيوس حتى ابن الرب في مصر الدولة الجديدة ألكسندر وما فوق ذلك؛ فابن الإنسان ينتمي إلى الجماعة الفلسطينية الأولى وإلا فهو لا ينتمي إلى شيء. هذا على الرغم مما أطلق عليه التيارات الخارجية، التي تدفقت مرة أخرى تناسليا من مصطلح فيلون السكندري عن الوسيط-الكلمة، وخاصة بداية من مصطلحه عن «آدم الأول» الذي خلقه يهوه أول ما خلق، أي من هذا «الإنسان السماوي الأول» حتى وصلت إلى مصطلحات بولس في رسالته الأولى لأهل كورنثوس ١٥/٤٧، وصولا وبصورة أخرى تماما إلى مشاهد أهوال القيامة. إلا أن نبرة التأكيد تتركز هنا على إنسان أول «سابق للوجود» أكثر من تركزها على المخلوق من قبل الرب مثل آدم الثاني؛ بيد أنه عند فيلون كما في رسائل بولس تختلط مع آدم تلك الأسطورة ذات الطابع الخاص التي لا علاقة تقريبا ليهوه بها، والتي تتحدث عن «أول كاهن أكبر» وهو (ملكي صادق) (التكوين ١٤/١٨ وما بعدها) - كل ذلك من أجل اتباع خط آخر. وفي الرسالة إلى العبرانيين يظهر ملكي صادق هذا كرائد لشعبه وليس شبيهاً بيسوع، بل إن هذا الإنسان الأصلي المتجذر والمتجاوز «آدم الأول» وهو الأصل السابق على يسوع تحديداً يبدو في النهاية سلفاً لذاته «بلا أب، بلا أم، بلا نسب. لا بداءة أيام له ولا نهاية حياة. بل هو مشبه بابن الله.» (لكن هذا الشبه، لا يتضمن بنوة خلقية ولا أصلاً منبثقاً عن يهوه ومعتمداً عليه ولا يحتاجه - ابن الإنسان هذا). «هذا يبقى كاهناً إلى الأبد» (الرسالة إلى العبرانيين ٧/٣). وأما ما يتعلق بفيلون فصحيح أنه ليس لديه اختلاف عن الرب الأب كالذي يذكرنا بملكي صادق أو بيسوع فيما بعد، ولكن لديه انقسام قريب مما قيل يتمثل في الخالق، و«المتكلم»، والكلمة في يهوه، لصالح الإنسان السماوي الأول السابق على خلق الكون كما صورته بولس فيما بعد. ووفقاً لذلك فصحيح أن الكلمة الخالقة هي في الواقع من جهة الحكمة الإلهية الباقية، لكنها من جهة أخرى هي الصورة المستقلة التي انبثقت عن الألوهية، أي هي الابن الأول والمقصود به أيضاً الابن الذي لم ينشأ، وبالتالي فهو الابن غير الواقعي، وهذا يعني «الكلمة المنبثقة» تحديداً. فهو «وسيط» كما أنه ينتمي ليس أقل ولكن أكثر إلى الإنساني الخاص في هذا العالم، أي من دون تسام إلى

الإنساني الأول ، فهو ينتمي إليه ويدبره . وفي حين يغيب معيار ابن الإنسان حقا عند فيلون في وصفه «للوسيط» لكنه لا يغيب في وصف يسوع لذاته التي درست فيما بعد، ولم يرد إلا عند الحوارين كلقب للمسيح؛ ولا يمكن رؤية ما قصد «بالقادم» بصفته ابن الإنسان مطلقا إلا مرتبطة بمشاهد القيامة - وفقا لمعيار نبوءة دانيال التي لم تكن ذات طبيعة قبل-كونية بقدر ما هي دالة على مشاهد الآخرة ليس إلا - وهي التي تنشط في التصور عن المسيح العائد؛ فخارج نطاق مشاهد النهاية لا يبقى كل ما يتعلق بابن الإنسان إلا وصفا ذاتيا ليسوع الذي يريد أن يعرف . فهذا الوصف الذاتي قوي ومتكرر عن يسوع لدرجة أن يختفي تقريبا كل الآخرين - وذلك خاصة لأن يسوع كابن إنسان محمل على أكثر درجة بمعاني الآخرة . وهكذا تصور الكتابات الخاصة بأهوال القيامة كما في كتاب هينوخ الإثيوبي ابن الإنسان ككائن سماوي قبل الوجود، على خلاف نظرية فيلون، ومشاركا في خلق الكون لأنه سيلزمه أن يكون هو الأكثر فعالية في نهاية الأزمان عند خلق السماء الجديدة والأرض الجديدة . لكنه كما سنرى فيما بعد فإن مشاهد أهوال القيامة التي تبدو سائدة ستؤدي إلى الخروج من القرب البشري الفطري لنموذج ابن الإنسان الأول، فهو من حيث الصفات بعيد عن صورة السيد المسيح الذي لم يعيش معنا وإنما جاء من عل ليرحل وعاش في آخر عهد الحضارة الهيلينية بصفته ابن الإنسان . وحيث أن ابن الإنسان القادم تناثر بين صفحات الإنجيل تماما، ولأن المساواة بين ابن الإنسان ويسوع لم تتم إلا في إطار التصور الأخرى فإن رتبة ابن الإنسان ليس لها فقط كما رأينا نغمة قائمة بين البشر، وإنما لها أيضا نغمتها المقصودة في المستقبل تماما . ومن ثم ختما جاء هذا المحتوى الملئ بالإسرار والدائم أو الأفضل أن نقول المحمل بالأسرار؛ ودراسة النصوص لغويا (الفيلولوجيا) لن تتمكن من إزالة ذلك، ولا يرجع هذا في نهاية المطاف إلى شيء أقل من رجوعه إلى الإنسان الإله الخفي ذاته .

وهكذا بقي أيضا بين أيدينا ما لم يبدأ إلا بنا غامضا ومظلمًا . فلم يكن مصطلح السيد قد صار لقبًا ليسوع بعد بما يدل على الرفعة والتميز الذي يظهر خاصة لدى

الأمراء. وفي الجماعة الأولى لم يكن هناك «الأرفع مقاما» إلا ابن الإنسان، ليس المقصود هنا المختلف تماما أو المناقض للسيد المسيح. إنها لخدمة رائدة أسداها لنا بوسيه في كتابه (السيد المسيح / الطبعة الخامسة ١٩٦٥) حين فرق حتى من خلال العناوين التي استخدمها كابن الإنسان والسيد بين صورة يسوع المنتمي للجماعة الفلسطينية الأولى وبين المسيحية الهيلينية التي تحولت إلى طقوس عبادة. فلقب السيد يغيب كلية عن كتابات يوحنا التي وضعت في وقت متأخر نسيا (كإنجيل يوحنا ورسائله) أو أن هذا اللقب كان يُتخاشى عمدا. وبدلا من ذلك فإن ابن الإنسان يتحدث - في إظهار مسبق للخلاص المستقبلي - بصورة تتجلى فيها مملكة فيلادلفيا لمعاني الأخوة بلا ريب، أي كما ينتمي إلى هيكله الموضوعي أي هيكله الذي لا يعتبر عائلة لاهوتية، ولا ثيوقراطية أيضا. إنه يتحدث إلى الناس هنا كأنه فرع من الكروم يتحدث إلى عناقيده المتجانسة: «أنتم أحبابي إن فعلتم ما أوصيكم به» (يوحنا ١٥ / ١٤). وفيما بعد قربت كتابات يوحنا هؤلاء الأتقياء من يسوع بشدة «لدرجة أنهم - وربما كان ذلك تعارضا خفيا مع رؤية بولس - كانوا يرفضون رتبة عبيد يسوع ومن ثم اجتنبوا أيضا لقب السيد» (بوسيه المرجع السابق ص ١٥٥). وقد نظرت الأناجيل إلى ابن الإنسان رفيع المقام الذي لن يكشف عنه إلا في مشاهد أهوال القيامة بلا شك باعتباره قاضيا حتى مع مجد أبيه، حيث تحيط به الملائكة من كل جانب (أنظر متى ١٦ / ٢٧ و ٢٥ / ٣١ وما بعدها)^(١) وحيث يثير الرهبة من دون ريب حتى في نظر الجماعة الأولى ولا نقصد بها الجماعة الهيلينية وإنما البيزنطية أيضا. غير أن من المهم في مقابل تلك الصور التي تبين عرش المسيح - أنها لم تفقد ابن الإنسان نفسه في سموه ورفعته لصالح السيد العظيم المنتصر، وإنما صار رمز على

(١) «فإن ابن الإنسان سوف يأتي في مجد أبيه مع ملائكته، وحينئذ يجازي كل واحد حسب عمله» (متى ١٦ / ٢٧)، «وكما جاء ابن الإنسان في مجده وجميع الملائكة القديسين معه، فحينئذ يجلس على كرسي مجده. ويجتمع أمامه جميع الشعوب، فيميز بعضهم من بعض كما يميز الراعي الخراف من الجداء. فيقيم الخراف عن يمينه والجداء عن اليسار. ثم يقول الملك للذين عن يمينه: تعالوا يا مباركي أبي، رثوا الملكوت المعد لكم منذ تأسيس العالم.» (متى ٢٥ / ٣١ - ٣٤) (المترجم).

الأقل هو الراعي الذي يفصل خرافه عن ماعزه (متى ٢٥ / ٣٢)،^(١) ويعزل الحمل الصغير خاصة في أهوال النهاية الداهمة بصفته الضوء الوحيد في مملكة أورشليم السماوية. (قارن رؤيا يوحنا ٢١ / ٢٣).^(٢) ففي بداية تأسيس كل كنيسة لعبادة الرب لا يتم فقط التنويه بسيد هو يسوع ولكن ببداية من هو ابن الإنسان الذي هو مقدمة ذاته في بداية تأسيس كل كنيسة لعبادة الرب، فيتم التنويه بتجسيد السيد. إنه بمثابة مقدمة أولية للإنسان المتصوف وفقط، أي المتصوف وحده الذي ظهر به والذي لم يوص فقط بموعظة «أنا والآب شيء واحد» وإنما بموعظة: «ما فعلتموه بأحد إخوتي هؤلاء الأصاغر فبي فعلتم». وعلى ذلك فإن ما يغلب على المسيحية الهيلينية المتأخرة أنه قد دخل فيها إلى جوار شخصية ابن الإنسان المقبلة حتما بل حلت محلها شخصية شبيهة بالإمبراطور، هي شخصية السيد المسيح التي تُعبد في طقوس محددة. وظلت شخصية ابن الإنسان لدى الفقراء الشيء المرغوب باطنا بل وظاهرا في المقام الأول، في مقابل كل ما هو علوي لا يلج إليه الإنسان، ظل الأمر هكذا في فهم الإخوة الهرطقة أصحاب الإرادة الطيبة والحياة المشتركة والروح المشتركة والروح الحرة، ولدى توماس مونتسر وموعظته في مدينة ألشنتيت^(٣) التي خصصها للحديث عن وجه ابن الإنسان عند دانيال وعن الركن الأساس بالفعل في يسوع الذي نبذه عمال البناء. أما وصف السيد الرب المسيح فقد كان مناسبا لأولئك الذين أدخلوا جماعة المسيح إلى نوع من الخدمة العسكرية يقدمونها لبطل عبادتهم ومن ثم نقلهم في النهاية إلى الوفاء تجاه الحكام الأكثر انغماسا في الدنيا وتجاه عليه القوم الذين يرى بولس وآخرون أيضا أنهم مختارون «من الرب». يقول بوسيه في المرجع

(١) انظر الاقتباس السابق. (المترجم)

(٢) في هذا الموضع يقص يوحنا رؤياه فيقول: «ولم أر فيها [أي في المدينة] هيكلًا، لأن الرب الله القادر على كل شيء، هو والخروف هيكلها. والمدينة لا تحتاج إلى الشمس ولا إلى القمر ليضيئا فيها، لأن مجد الله قد أنارها، والخروف سراجها». (رؤيا يوحنا اللاهوتي ٢١ / ٢٢-٢٣) ولا أدري ما هي ميزة الخروف عن بقية الحيوانات حتى ينال هذه المكانة ويصير سراج المدينة. (المترجم).

(٣) ألشنتيت مدينة في دائرة زانجرهاوزن بولاية سكسونيا-أنهالت في شرق ألمانيا، تقع داخل ما يسمى الحقل الذهبي، كانت مقرا لملك منطقة بفالتس في العصور الوسطى حتى القرن العاشر. (المترجم).

المذكور: «منذ القدم يشار إلى التشابه بين عبادة السيد لدى المسيحيين وبين عبادة القيصر عند الرومان... ففي مثل هذه الأجواء نشأت المسيحية الأنطاكية والمسيحية التي تبنتها بقية الجماعات الهيلينية-المسيحية المبكرة. وفي مثل هذه البيئة تشكلت الديانة المسيحية الفتية بصفتها عبادة للمسيح وانطلاقاً من هذه البيئة المحيطة اقتبس الناس صيغة «الرب» أيضاً، وهي صيغة جامعة، لتمييز المكانة الحاكمة التي تبوأها يسوع في الطقوس العبادية: «لأنه وإن وجد ما يسمى آلهة، سواء كان في السماء أو على الأرض، كما يوجد آلهة كثيرون وأرباب كثيرون. لكن لنا إله واحد: الآب الذي منه جميع الأشياء، ونحن له. ورب واحد: يسوع المسيح، الذي به جميع الأشياء ونحن به.» (رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس ٨ / ٥-٦). وبهذه الكلمات يضع الرسول بولس نفسه خاتم توقيعه تحت ما يقال في هذا السياق... لقد صارت عبادة الرب وخدمة الإله والأسرار الطقوسية أخطر خصوم وأهم خصوم للأساس الأول الذي أرسته المسيحية الأولى باتجاهها نحو الآخرة. فإذا اكتمل بناء هذه الخصوم يوماً فسوف تفقد المسيحية الأولى زخمها الذي يحرف كل شيء معه. إلا أن تطور الأمور سيكون التالي: سيتم نسيان مصطلح ابن الإنسان نسياناً، وسيظل كأنه كلمة هيروغليفية غير مفهومة داخل الأناجيل، ويكون المستقبل لعبادة السيد الحاضر» (بوسيه المرجع المذكور ص ٩١، ٩٩، ١٠٣). إذن فما انتظر وما ينتظر السيد هو على كل حال مستقبل كنسي علوي المقام وليس المستقبل الذي اعتقدته الجماعة الأولى بفكرتها عن ابن الإنسان مطلقاً، بصفته «الزمن الأفضل» الذي بزغ فجره، وبصفته الشيء الذي مثل منذ ذلك الوقت بالنسبة للمجتمع المسيحي سبب الغضب من أجل سيده يسوع وهو سبب كان يتم إخفاؤه بالنفاق أو بالحيلة. وقد حل هذا السيد بعد إزاحة ابن الإنسان بصفته الابن الرسمي للرب في هيئة ابن الإنسان مكان ابن الإنسان ذاته: ولكن حتى في داخل أسطورة الابن الرسمية لم تنجح عقيدة كونه السيد، إنما برغم كل شيء بصفته ثانية - ابن الإنسان. فالرب الإنسان حقيقة ظهرت حتى في التحول الأخير بالخروج من يهوذا في الكتاب المقدس حيث تغير بناء على ذلك اليوم الذي اعتقد أنه يوم مشاهد الأهوال أي يوم انتصار

يهوه في نهاية الزمان إلى «وجه مكشوف» مختلف تماما، هو وجهنا نحن، فصار عند بولس ابن الإنسان كما جاء في رسالته الثانية إلى أهل كورنثوس (١٨/٣).^(١) وعلى ذلك فحين تتبأ التصورات الأخروية القديمة بمجيء الرب، فإن التصورات المسيحية تتبأ بمجيء يسوع أو بالأحرى بعودة يسوع الثانية. وفي النهاية فإن هذه آخر كلمة في الكتاب المقدس وأكثرها دلالة تخرج من هيكلية فهم ابن الإنسان التي لم تعد معادية بعد لسلطان الثيوقراطية وإنما فقط لم تعد ثيوقراطية وحسب. وهي تتناغم في عمقها الأقرب على الأقل مع الألقاب الطقوسية التي تحمل دلالات وثنية مكررة كلقب كيرىوس / السيد بل وأيضا لقب المهيمن (وهي ألقاب بيزنطية) شاعت في لاهوت القصور متعارضة مع رسالة يسوع.

٣١- مركزية المسيح المطلقة، هي وفق يوحنا ١٧

«مفتاح الإنجيل»

لم يزعج الفقراء أن يتحدث إليهم فقير هو في ذاته شديد المسغبة. فقد كان بهذا واحدا منهم وليس سيدا عليهم يرتابون في أمره. ولكن على العكس لم يأت فيما بعد مع ابن الإنسان الذي لا يعرف أين يضع رأسه والقادم تحديدا من عل شيء يخاطب أشواقهم. ولهذا أيضا ارتفع مقام ذكرى يسوع دائما وبالصورة الطقوسية المعتادة إلى السيد ومن ثم إلى نوع من ذلك المجد الذي يرافقنا فيه ما يليق بالسيادة ليس فقط من حيث الاشتقاق اللغوي. يظهر هذا في المقام الأول في الإنجيل الرابع، وهو آخر إنجيل نشأ، وأبعدها عن الجماعة المسيحية الأولى. ومن المؤكد من كتب هذا الإنجيل ليس يوحنا الحواري المذكور أنه ألفه، والأفضل أن نقول: إن من كتبه اعتمدوا على

(١) جاء في الرسالة في هذا الموضع: «ونحن جميعا ناظرين مجد الرب بوجه مكشوف، كما في مرآة، نغير إلى تلك الصورة عينها، من مجد إلى مجد كما من الرب الروح.» (رسالة بولس الرسول الثانية إلى أهل كورنثوس ١٨/٣) وهذا يدل على أن الإنسان تحول إلى صورة الرب عياذا بالله «ليس كمثل شيء وهو السميع البصير» فهذا يدلنا على تخليط القوم وتحريفهم واستهانتهم بمقام ربهم وتشويه رسالة الأنبياء، ومن ثم لا ينتهي تحبطهم إلى يوم الدين، تلك نتيجة منطقية لعملهم الذي أدخلوا به أنفسهم في تيه لا نهاية له. (المترجم).

بولس فيما قاله عن المسيح سماعاً. فهذا النص الذي يعتبر في أصله تأملياً بلاشك يحتوي بالدرجة الأولى على «تكملات» عديدة، غنوصية غالباً (كما نرى في القصص العجائبية التي تصل حد السذاجة تقريباً بداية من الفصل الثاني فيه). إلا أن نقد الأنجيل يختلف هنا تحديداً عن نقد العهد القديم من حيث طبيعته، خاصة بالنظر إلى الإضافات العديدة: (فحتى ذلك الوقت) لم يكن هناك إلى حد كبير سجل القساوسة الذي يضبط التوافق بين الأنجيل. كما لم تكن كنيسة القساوسة قد نشأت بعد في بيئة مؤلفي هذا الإنجيل على الرغم من بدء تحول الجماعة المسيحية إلى جماعة طقوسية، وعلى الرغم من تخفيف التوتر الذي ساد عند بزوغ المسيحية الأولى وتحوله إلى سلام مع العالم المحيط على يد بولس. ومن المهم والمفاجئ برغم ذلك أن لقب السيد الذي اقتحم المسيحية الهيلينية الأولى غاب أو اختفى بصورة تامة تقريباً، ولم يعد الخطاب موجهاً إلى «عبيد» وإنما إلى «أصدقاء» كما نرى في يوحنا ١٥ / ١٤ وما بعدها.^(١) والأكثر من ذلك كما يقول بوسيه: «لقد قُرب تصوف المسيح الموصوف في كتابات يوحنا هؤلاء الأتقياء بشدة من يسوع لدرجة أنهم رفضوا بصورة احتفالية - وربما كان ذلك أيضاً تعارضاً خافياً مع بولس - رفضوا وصف أنفسهم بعباد المسيح ولذلك تجنبوا أيضاً وصف السيد له». (بوسيه: المرجع السابق ص ١٥٥). كذلك فإن «مجد» المسيح الذي تحدث عنه يوحنا في الإصحاح ١٧ بصورة أساسية لم يكرس تجافياً قصد ابتلاعه بينهم وبين سيد في أعلى العلا، سيد هو عائلياً ابن الله. وبدلاً من ذلك فلم يحفظ الإنجيل الرابع (إنجيل يوحنا)، برغم أنه آخر الأنجيل ظهوراً، كلمة ابن الإنسان من الجماعة الفلسطينية الأولى فقط، وإنما حفظ أيضاً التواصل مع المسيح بصورة جوهرية وربطه عبادياً بالأسرار. ولم يقدم رب طقوسي نفسه صراحة لأتباعه طعاماً وشراباً، كما يقول يوحنا، إنما فعل ذلك ابن الإنسان (٥٣ / ٦)^(٢) حتى

(١) جاء في هذا الموضع في الإصحاح الخامس عشر من إنجيل يوحنا: «أنتم أحبائي إن فعلتم ما أوصيكم به. لا أعود أسميكم عبداً، لأن العبد لا يعلم ما يعمل سيده، لكني قد سميتكم أحبباء لأنني علمتكم بكل ما سمعته من أبي». (يوحنا ١٥ / ١٤ - ١٥). (المترجم).

(٢) جاء هنا عند يوحنا: «فقال لهم يسوع: «الحق أقول لكم: إن لم تأكلوا جسد ابن الإنسان وتشربوا دمه، فليس لكم حياة فيكم». (يوحنا ٦ / ٥٣). (المترجم)

لقب ابن الرب بما يحمل من خطابية رقيقة عن يهوه بصفته أباً، وحتى هذه الأصداء اللاحقة والأصداء المصاحبة لمصطلح السيد، بل هذه التلفيقات المتعارضة التي لم تتضمن ابن الإنسان - هذه كلها لم تمس الجانب غير الشيوعراطي الذي يضع المسيح بصورة عجيبة في بؤرة الأحداث داخل هذا الإنجيل. هذا ما نلاحظه على الأقل في الإصحاح السابع عشر الذي يعبر عن نضوج لاحق يتضح في خطبة وداع مؤسس الدين، وهو الإصحاح الذي أطلق عليه بغير حق «مفتاح الإنجيل». لقد نقل هذا الكلام المطلسم في ذاته كما هو من مؤسس الجماعة المسيحية نقلاً قويا.

ليس الأمر أمر موت، بل هو مجرد الوداع الذي لا يتضمن كثيرا من الصلبان حول يسوع. ولم تكن وصيته تلك بهذه الصورة أمراً «غير مفهوم»، بل إنها ظهرت كأنها «تعليم سري للحواريين» (كيزيمان: آخر إرادة ليسوع، ١٩٦٦ م ص ١٧). ويسوع حين يتحدث هنا أيضا كإنسان أول غير مخلوق، يتحدث عن الأب الذي لم يكن وفقا لهذا المفهوم بحاجة لأن يلد: «والآن مجدني أنت أيها الأب عند ذاتك بالمجد الذي كان لي عندك قبل كون العالم» (يوحنا ١٧ / ٥). وضع يسوع نفسه في مقام سيد المخلوقين بصفته غير مخلوق أي كابن الإنسان في ذاته من تلقاء ذاته، برغم الصياغة السلبية عن مجرد إرساله بصفته صياغة لا تخص يسوع مطلقا. لأن صيغة الأب الذي أرسله «ليست في نهاية الأمر الوحيدة من نوعها ولا هي أكثر الصيغ تميزا للشخص المسيح في إنجيلنا. فقد أرسل الرب أيضا كما في ١ / ٦ يوحنا المعمدان، و«الإرسال» لا يعني مبدئيا أكثر من 'التحويل لشيء'. على أن المبعوث وفقا للمبدأ الرئيس للأخبار يعني أنه ممثل لمن أرسله، ويجب أن ينزله من يستقبله على نفس مقام من أرسله. لذلك فإن الصيغة تتبدل داخل الإنجيل من 'الأب الذي أرسلني' ولا تنفك عن الأخرى التي تفيد التوحد مع الأب، وهي وحدها التي تمنحها معناها الخاص في المسيحية» (كيزيمان. المرجع المذكور ص. ٢٥ وما بعدها). وفضلا عن ذلك فإن التركيز على المسيح مطلقا في عبارة 'أنا والأب شيء واحد' هي عبارة مركزية وتبقى كذلك بالنسبة لهذا الإنجيل الأكثر غرابة بين جميع الأناجيل، والذي

يؤكد ثانية على هذا المعنى قائلا: «كل ما للآب هو لي» (يوحنا ١٦ / ١٥). أي أن فكرة التشابه بين الآب والابن وليس التماثل هي فكرة لا يمكن تجاوزها، غير أنه عند هذه النهاية يأتي سؤال: فالتشابه إن لم يكن مع الآب أي مع خالق الكون، فمع أي فكرة ربانية يكون؟ لا ريب أن يسوع يدعو مع الآب أيضا خالق الكون في المفهوم المتوارث، أي الخالق الذي تنفذ إرادته. لقد عادت للآب في هذا الإنجيل وفقا لكثير من نصوصه كل صفات العطاء وهي الصفات التي قال المسيح نفسه أنها أخص صفاته، والآن فقط يقول إنها نبتت منه: النور، الحقيقة، الحياة، الخبز السماوي، الماء؛ ولا ينقص هنا مما يخص يهوه الخالد إلا صفة القيام من بين الموتى التي وصف بها يسوع. غير أن هذا التوجيه الظاهري (وكان أيوب لم يكن) ليس إلا واجهة، ليس إلا تغطية غريبة على الحقيقة، وذلك لأن يسوع قال من تلقاء ذاته أي منذ ظهوره وقدمه الأول إنه النور والحياة. وحين يتراجع الأخروي أمام الأولي في إنجيل يوحنا أي يتراجع خلف نور البداية في مستهل الحديث فإن ذلك لا يتم إلا بصورة تجعل الكلمة هناك (”في البدء كانت الكلمة والكلمة كانت عند الله والله كان الكلمة“)^(١) هي بداية عالم آخر غير العالم الذي خلق بالفعل ولن يظهر هذا العالم إلا مع المسيح في النهاية. أي أن الآخرة بمثل هذه العلاقة التي لا ترتبط بالكلمة الأولى للتكوين الأول إلا جدلا ليست مثلاً ممتدة ولا تعود تاريخياً إلى الخالق الأول (أو كما يقول الغنوصيون المصدر الأول) للعالم القائم، ولكن على العكس من ذلك: فالجزئية الأولى (البروتون) للنور الأصلي (”ولم تفهم الظلمات ذلك“) لن تكون إلا الآخرة في تكوين ثان، - عبر كلمة المسيح. وسيصبح الخالق الحقيقي هو الكلمة المسيح الذي سيخلق كائناً جديداً هو الإنسان على صورته هو ومن ثم يكرمه

(١) هذه بداية إنجيل يوحنا الذي يدور عنه الحديث هنا مع شيء من تعديل الأسلوب . والأصل يقول: «في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله.» وطبعاً لا يتفق هنا ركافة الأسلوب والخلط بين ما هو مذكر ومؤنث بصورة لم تعتدها اللغة العربية، فضلاً عما في العبارة من طنطنة لا تفهم في جميع الأحوال. وهذا تحايل لجعل الكلمة هي الرب في النهاية لأن الكلمة هي يسوع كما يقول القوم. ونحن نؤمن بأن عيسى عليه السلام كلمة الله ألقاها إلى مريم الصديقة الطاهرة، لكنه لم يكن أبداً هو الله. تعالى الله عما يقولون، وحاش لعيسى أن يزعم ذلك بل هو عبد الله ويشرف بذلك وقرر الله الواحد بالألوهية الكاملة، كما نرى ذلك واضحاً في مواضع كثيرة من القرآن العظيم، خاصة في سور مثل آل عمران والنساء والمائدة ومريم. (المترجم).

«رئيس العالم» (يوحنا ١٦ / ١١) «لأنهم ليسوا من العالم، كما أني أنا لست من العالم» (يوحنا ١٧ / ١٤). وهنا فصل واضح بين ابن الإنسان-الكلمة وبين من ينادى «تعال يا خالق ياروح الإله الخالق»، الأمر الذي يكرس لبداية ثنائية بين الكيانين. حتى وإن غابت هنا أيضا في مطلع كلمة وداع مستهله عوامل الحرب الانعزالية المتسامية والخارجة عن نطاق الكون والتي تشبه حالة الهدوء المطلق (النرفانا) برغم بل ربما بسبب «خروج الحواريين» من الانتماء إلى ما يعتقد أنه «رئيس هذا العالم». وهو رئيس لم ينجح في إرهاب العالم الذي أرسل إليه الحواريون عبر خطبة الوداع، بوصفه مسرح أحداث التاريخ؛ حتى يصل إلى الباراقليط الذي ينبغي أن يظهر على مسرح أحداث هذا العالم (برغم أنه ليس في عهده). وعلى الرغم من ذلك تسود في خطبة الوصية التي قالها المسيح ثنائية خاصة، أي تتعلق تحديدا كما ذكر بفكرة الرب أي «الآب» الذي تم الادعاء بوجود الشبه به تحديدا. بهذا نصل بعد كل ما تقدم إلى النقطة الحاسمة في القدرة المفتاحية التي قيل إن الإنجيل الرابع يتضمنها والتي تعتبر أكثر الأفكار المعارضة لرب السادة استدعاء للعواقب. وهنا قد يسمع المرء المعاني التالية في الوصية التي تتعلق بتجل إلهي آخر في ابن الإنسان. فالمواضع التالية جميعا من إنجيل يوحنا تتعلق برب ليس مجهولا فقط بالنسبة للوثنيين: «لأنهم لا يعرفون الذي أرسلني» (يوحنا ١٥ / ٢١). «وسيفعلون هذا بكم لأنهم لم يعرفوا الآب ولا عرفوني» (يوحنا ١٦ / ٣). «أيها الآب أريد أن هؤلاء الذين أعطيتني يكونون معي حيث أكون أنا، لينظروا مجدي الذي أعطيتني، لأنك أحببتني قبل إنشاء العالم. أيها الآب البار، إن العالم لم يعرفك، أما أنا فعرفتك، وهؤلاء عرفوا أنك أنت أرسلتني. وعرفتهم اسمك وسأعرفهم، ليكون فيهم الحب الذي أحببتني به، وأكون أنا فيهم». (يوحنا ١٧ / ٢٤-٢٦). كل هذه الاقتباسات تشير إلى تسمية لاسم-الخروج غير معروف حتى بالنسبة لليهود، وهو اسم غير معروف لدى الأنبياء ولا لدى أيوب، (ولا حتى في العبارة الشهيرة أنا الذي هو أنا)، وصحيح أنه لا يعارض معانيها (كما قام مرقيون المانوي العقيدة في وقت لاحق بوضع فرضية معارضة تماما بناء على هذه المواضع من إنجيل يوحنا) لكن هذا الاسم يلتقي رغم ذلك بكل نوع

من صور رب السادة المقصود في القداس بالدعاء بالرحمة (حتى من دون صورة ظاهرة لوثن). ولم ينف الحواريون حقيقة مثل هذا التجسيد القديم للربوبية، إلا أن هذه الصورة غير المعروفة والمتجانسة في طبيعتها ربما لن تكون أقرب تماما من المتعبن وثقيلي الأحمال والمستذلين والمهانين. ويشبه هذا أيضا الصلاة الربانية «أبانا الذي في السماء» الذي يتضمن تقديسا للاسم، لا يحمل معناه فقط معنى الشاء المعروف بين الجميع، وإنما يتضمن استخداما للاسم مختلف تماما بصفته قوة للتقديس الفعلي فوق ذلك. ويتم ذلك أيضا بالمعيار الإلهي الذي لم يعد ثيوقراطيا بعد، ذلك المعيار الذي يضع الإله القديم الغيور قدوة للخيرية بمفهومها المسيحي بيننا نحن البشر، وإنما على العكس من ذلك: «واترك لنا ما علينا كما نترك نحن لمن لنا عليه». فهنا تقديس للاسم بصفته شبيه المسيح بمعنى التشابه في الفهم المعروف مسيحيا، أي بمعنى «المؤازرة» التي تسميها إرادة المسيح في النهاية أيضا بالباراقليط - في مواجهة «سيد هذا العالم». وطالما لم تأت العودة الثانية للمسيح فينبغي أن تنتج «روح الحقيقة» مباشرة منه وليس من «خوف الرب/ السيد» الذي كان سيد التصور القديم عن الدين، وما يقوله الباراقليط سيكون مأخوذا من المسيح، ليس بوازع الثيوقراطية أو مراعاة «لعرش الرحمة» الحبيب لآب السماوات. «إن لي أمورا كثيرة أيضا لأقول لكم، ولكن لا تستطيعون أن تحتملوا الآن. وأما متى جاء ذاك، روح الحق، فهو يرشدكم إلى جميع الحق، لأنه لا يتكلم من نفسه، بل كل ما يسمع يتكلم به، ويخبركم بأمر آتية. ذاك يمجدني، لأنه يأخذ مما لي ويخبركم. كل ما للآب هو لي. لهذا قلت إنه يأخذ مما لي ويخبركم.» (يوحنا ١٦ / ١٢-١٥). فهذا في الحقيقة «حديث المسيح الميت من بناء العالم من عل يقول إنه لا إله» - فيما عدا «مما لي». فكيف دخلت التأثيرات الفارسية أو حتى المانوية المبكرة على مثل هذه المواضع المفتاحية في الإنجيل الرابع (روح الحق: فوهو مانو هي رمز العدالة لدى زرادشت الأخير عند نهاية الأيام): فإدخال روح الحق هنا، هذه الروح التي سيتحدث منها الباراقليط، ليس تنقيحا محرفا للكتاب وإنما هو تنقيح إقحامى له، أدخل الروح بالتحديد في عملية التقديس (أي في مضمون مصطلح ابن الإنسان) وهي العملية

الخاصة بالاسم السابق للرب بذاته. وبوصفها كذلك فقد حددت هذه العملية أيضا فيما بعد ماهية التصوف المتهرطق الذي يتضمنه الإنجيل الثالث، كما روج لها أناس بدءا من عالم اللاهوت اليوناني أوريجينز إلى يواخيم دي فيوري، وهو العصر المتأرجح «لروح القدس» بعد عصر الآب وعصر الابن. وهكذا كان تأثير المسيح في العلية الشيوقراطية السابقة كبيرا إلى هذا الحد، حيث لا يتقدم الإنسان، أو على الأقل الإنسان «في الحقيقة» كما توضح صيغة أخرى من الكتاب المقدس هذا البريق المعرفي الخاص بالمسيح قائلة إنه جاء «بوجه مكشوف». بهذه الشاكلة تدخل في الكلمة الأحجية «ابن الإنسان» وما تتضمنه من معاني - تلك الكنوز الطيبة التي تبددت في سماء الآب المجسدة - وتصير ضمن مفهوم مغلق عن الإنسان. «الوجه المكشوف» ليس معنى أخرويا فقط، وإنما مبین لأهوال الآخرة، أي أنه كاشف، ويعني هويتنا التي قصدناها دائما وهي مملكة ابن الإنسان في كل مكان. إن «يوم يهوه» الأخير في نهاية الزمان يوافق تماما في الإنجيل الرابع (يوحنا) العودة الثانية للمسيح، أي ابن الإنسان، الذي صار هنا بلا يهوه، وهو هنا أيضا ليس السيد بالتأكيد، أي أنه ليس إلهيا في الوقت ذاته بمعنى التساؤل الذي طرحه من قبل الراهب أنسلم من كانتيري: لماذا يصبح الرب بشرا. أو كما قيل في نفس المعنى في موضع آخر: «حقيقة المثال الإلهي هو فقط في طوبيا الملوكوت، ولها شرط واحد هو أن الرب لا يبقى في العلا، بينما ليس هناك أحد ولم يكن» (انظر كتابي: مبدأ الأمل ١٩٥٩م ص ١٥١٤). فقد ألقى يسوع خطبة وداع كأنها تعاليم سرية للحواريين؛ وقد تعبر عنها تقريبا جملة واحدة لأغسطين: «سنكون في اليوم السابع نحن أنفسنا» فقد سمعها ظاهرا، فيما كان حقه أن يسمعها باطنا أيضا، وكان يريد لها ظاهرا وكأنها رصدت في الظاهر كما لو كان ممكنا أن تكون باطنا أيضا. ولا يزيد هذا بحال عن كونه نموذجا نهائيا للتبدل الدائم والمساندة الدائمة لواجباتنا الأقرب والأبعد، حتى لا تكون واجباتنا الأقرب عمياء، ولا تكون واجباتنا الأبعد فارغة. بيد أن المسيحية بصفتها ميراث الخروج المستهدف وضعت بذلك أفضل مطلب عن - الوطن. وكثيرا ما كان ذلك مجرد ملجأ في إطار الفرار المتوائم مع الظروف القائمة، ولكن

- كان الملجأ الآخر الموجه والمتاح في متناول اليد - من وجهة نظر ما ملائها إلى حد كبير لمن كان خارج الإطار. لقد كان ذلك يتم في أقل تقدير بقبضة داخل الكيس أو ربما على عكس ذلك على ظاهره فقط، بحيث يتم التحليق فوق العالم عبر الحديث عن الآخرة؛ في حين أن البشارة السعيدة التي قصدت جاءت تحديدا داخل العالم ومن أجله، ذلك العالم الذي يعاني السوء.

٣٢- بولس وما يسمى صبر الصليب

وأيضا استدعاء

القيامة والحياة

لم يعد الحواريون كذلك حين انتهى كل شيء في مرارة. فالموت على الصليب لم يكن أبدا شيئا خاصا، أو على الأقل شيئا بارزا. ففي كل يوم يموت هذه الميته مجرمون عاديون، وكم من العبيد الذين لم يعتبروا بشرا في ذلك الزمان، علقوا على هذا الصليب الخشبي المفزع. لقد فهم الحواريون بثقة كاملة، بل فهم الرعاية الأسطوريون من قبلهم وهم وسط حقولهم، من البشارة السعيدة أمرا غير الذي تبين. حتى إن يسوع التاريخي لم يتوقع هذه الميته، ورغم الليلة العصبية التي قضاهما في بستان جشمان^(١) بالقدس؛ فقد شعر عند الموت بأن الجميع تخلوا عنه. فلئن أكد للحواريين أن بعضهم سيرون الملكوت وشيك القدوم وهم أحياء، فقد استثنى نفسه منهم على الأقل. إن موسى الجديد لم يتوقع أن يموت على عتبة كنعان حتى بصفته ماشيحا جاء ببشارة السعادة. ومن ثم لم يكن بين الحواريين شيء أكثر تنويرا وإقناعا من أن يموت هذا الملك على المشنقة وأن يدحض الموت واهب الحياة هكذا. حتى المعجزات الطبية، بل هذه المعجزات غالبا هي التي أوعزت بالسؤال عن السبب وراء عجز مبرئ الأكمه ومحبي الموتى عن تخليص نفسه من الصليب.

(١) جشمان بستان في القدس اشتهر بأنه المكان الذي صلب فيه يسوع خلال الليلة السابقة على الصلب كما تقول العقيدة المسيحية. ويقع هذا البستان في جبل الزيتون بمدينة القدس. (المترجم)

إلا أنه بموت المسيح تسببت الأوهام والأمانى والتناقض الظاهر في أكثر مما يفعله نقل الجبال: فهي لم تحول هول هذا السقوط وراثته إلى نصر مظفر فقط. لقد أنكر بطرس يسوع الحي الذي لا يدحض مرات ثلاثة، فعل ذلك بطرس عينه الذي أسماه في مدينة قيسارية أولا «أنت المسيح» حتى لينسحب بعد ذلك في جبن عنه كالذي زال عنه وهمه. ولكن حين لم يتحول المسيح في لحمه عقب الكارثة مباشرة، مات بطرس بفخر كشهيد من أجل المصلوب، وكثيرون اتبعوه في ذلك. وبقينا حكي البعض عن القبر الخالي وعن شاب بالقرب منه في رداء أبيض (بل إن لوقا ويوحنا يتحدثان عن شاين وليس عن شاب واحد). ثم عاش الحواريون ظهوره بالجسد خاصة عند قرية عمواس ثم عند بحيرة طبرية. ولكن هل كانت الأشباح في الفهم العام عند المؤمنين بها بدهة أمرا خاصا، أي مقصورا على السيد فقط؟ وهل كان بإمكان هذه الأشباح في ظهوراتها الأخرى (حتى لو اعتقد البعض أنها حقيقة) أن تلغي الموت الذي وقع؟ هل كان ظهورها مقصورا في المقام الأول على يوم قيامة الوحيد الذي ضرب على الصليب، هل كان ظهورها قاصرا على هذا اليوم الفريد والذي ينبغي أن يكون وحيدا في نوعه؟ وباختصار هل كان لا بد أن يصبح أحد ابنا للرب كي يتحرك بعد موته كشبح، وهلك كان هذا هو دليل مشيحانتيه؟ على أن نظرية قيامة الواحد التي نشأت بعد لم تكن غريبة فقط على توماس الذي لم يهتد إلى الإيمان، لكنها لم تقدم شهادة مرئية لشيء خارق للعادة تماما بالفعل متجاوز للكارثة بصورة هائلة. كذلك هنالك عقيدة موت الفداء، وهذه جاءت - بغض النظر عن تحققها - على يد بولس بلا ريب، أي بعد عقود على وفاة بطرس. كانت عدم الرغبة في تصديق موت يسوع هائلة إذن عند الحواريين الأوائل، وذلك راجع إلى تأثيره شخصيته اللاحق الذي راح يتزايد بعد، والذي كان مرتبطا بشعار خطابي فعال يقول: هذه الروح لا يمكن أن تفنى والأمل فيها لن يدعنا في إحباط. وهذا يعني أن نهايته يمكن أن تعني - كما لم يحدث قط مع أي بطل هلك من قبل - بالأولى بداية، بداية أعمق رحابة. بيد أن ذلك لن يدوم طويلا ولن يشمل من لم يعيشوا يسوع حيا، لكنه سيتاح فقط لحس مؤمن كالذي توفر لدى الحواريين الأوائل. واستلزم ذلك في

النهاية أن يحشد لاهوت خاص هو باختصار موت الفداء بدلا من ظهور الأشباح، موت استشهادي يدفع ثمن الذنب، واكتساب الفصح/ القيامة عبر ذلك جدليا، بعد الموت. وهنا استدعى بولس - خارج دائرة المسيحيين الأوائل - ذلك التناقض القوي والضروري في بشارة الوثنيين: أن يسوع ليس ماشيحا برغم الصليب، بل بسببه. فمن قديم جاء في الكتاب: «لأن المعلق ملعون من الله» (التثنية ٢١/ ٢٣) لكن بولس يصدر الآن مبدأ يقلب هذا المعنى بلا نظير سابق حيث يقول: «المسيح افتدانا من لعنة الناموس، إذ صار لعنة لأجلنا» (رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية ٣/ ١٣)^(١)، كما قلبها أيضا في أعمال الرسل ٢/ ٣٦: «فليعلم يقينا جميع بيت إسرائيل أن الله جعل يسوع هذا، الذي صلبتموه ربا ومسيحا». ^(٢) وهذا يعني أن المسيح لم يظهر بل لم يولد عبر الحياة والتحول والتعاليم (كما بدا للحواريين) ولا من خلال وضع ابن الإنسان في تراث يهوه (كما بدا للأرثوذكسية الكهنوتية) وإنما من خلال الصلب في جلجثة^(٣) فحسب ظهر المسيح وولد. ويشير إلى ذلك أيضا بالتأكيد نص يهودي جاء في سفر إشعياء الذي كتب بعد موسى، فقد صيغ هذا الموضوع صياغة مسهبة، وكأنه يتناول مكان الجمجمة قبل حدوث الصلب: «لكن أحزاننا حملها، وأوجاعنا تحملها... لذلك أقسم له بين الأعزاء ومع العظماء يقسم غنيمة، من أجل أنه سكب للموت نفسه وأحصى مع أثمة، وهو حمل خطية كثيرين وشفع في المذنبين» (إشعياء ٥٣/ ٤-١٢). وهذا بالطبع لا يتعلق في هذا الموضوع بالمسيح، وإنما بإسرائيل ووجوده الذي صار مهددا إلى أقصى حد، وهذا ما جعله

(١) ذكر بلوخ هنا أنها العبارة العاشرة، لكن الصحيح ما أثبتته هنا من أنها الثالثة عشرة من هذا الموضوع. (المترجم).

(٢) المعنى العربي يختلف هنا عن الألماني، حيث يقول المعنى الألماني «بالصليب والقيامة والعروج للساء جعل الله يسوع ربا ومسيحا» ولا أدري أي الصياغتين أكثر اعتمادا لدى المسيحيين. فالفارق كبير بين الصياغتين كما يلمس القارئ الكريم. (المترجم).

(٣) جلجثة اسم لمكان غير معلوم، يقال إنه هضبة خارج مدينة القدس القديمة يعتقد وفقا للإنجيل أن يسوع صلب عندها وتعود الكلمة إلى اللغة الآرامية وتعني موقع الجمجمة. (المترجم).

هنا عبر الألم والأجر بعيد المنال شخصا مختارا.^(١) على أن نشأة ثمة علاقات بين ما قيل هنا وبين التصور الذي نشأ فيما بعد عن الماشيح الذي يتحمل المعاناة كانت ممكنة أكثر من علاقة بيوسف الذي ألقى في الحب على خلاف الماشيح المنتصر الذي لا يرتبط بهذا بصفته ابن داود. إلا أن من الأمور الحاسمة فيما يتعلق بنظرية موت الفداء التي قال بها بولس (هارناك يسميه إنجيلا عن المسيح وليس إنجيل المسيح) أنه قد تدفق إليها مباشرة مصادر غير يهودية، وإن كانت مختلفة جد الاختلاف. وهنا ابتداء يوجد عنصر رئيسي هو الرب الآب الذي ضحى بابنه البريء (لكنه لم يقتله بنفسه كما قال أتباع مرقيون فيما بعد) بحيث يحتفظ بالتخلص من بأي اتهام بالخيانة، أو حتى بالفعل الشيطاني الكامل. لأن الإرادة الإلهية التي لا تسبر، أي إرادة يهوه المقدسة التي لا يبحث أحد فيها، والتي تذرع بها أصدقاء أيوب في غسل الذنوب، لم تعد كافية بالنسبة للمجتمع اليهودي المتأخر ولا للمجتمع المسيحي الوثني من باب أولى. ولذلك ظهر من أجل الألفة مع جلجثة، حتى لا نقول من أجل التسامح معها، في بداية الأمر ذنب شامل للبشر، كما ظهر بصورة أرق أيضا نوع من المساواة بين المدان صاحب الخلق والدائن صاحب الجرم، وبهذا يدخل قانون الالتزام الروماني في الحسبان، ما يعني إزاحة الذنب عن كاهل الرب الآب. وصارت عدالة بلا رحمة تحصي الخطايا، وتطالب بسداد دينها، وراح المسيح كما صورته فكرة موت الفداء يدفع الثمن بدمه البريء، بل صار من خلال خدمة فائضة عن الاحتياج كنزا للرحمة التي تراكمها إدارة الكنيسة. كما كان هناك مصدر إضافي لاعتذاريات بولس عن موت الصلب وإن لم يكن منطقيا من وجهة نظر قانونية، لكنه كان متوافقا مع عالم الوثنيين الهلنيين في الشرق، وهو ما يعول عليه هذا الحوار، وهو مصدر

(١) هذا الإصحاح يظهر معاناة هائلة ربما اختصرها هنا بلوخ، ولكن لمزيد من الإفادة ربما نقلنا مقاطع من هذا الإصحاح ذات دلالة على ما يقوله الكاتب هنا: «لكن أحزاننا حملها، وأوجاعنا تحملها. ونحن حسبنه مصابا مضروبا من الله ومذلولا. وهو مجروح لأجل معاصينا، مسحوق لأجل آثامنا. تأديب سلامنا عليه إثم جميعنا. وبحبره شفيينا. كلنا كغصم ضللنا. ملنا كل واحد إلى طريقه، والرب وضع عليه إثم جميعنا. ظلم أما هو فتدلل ولم يفتح فاه. كشاة تساق إلى الذبح، وكعنجة صامتة أمام جازيها فلم يفتح فاه. من الضعفة ومن الدينونة أخذ. وفي جيله من كان يظن أنه قطع من أرض الأحياء، أنه ضرب من أجل ذنب شعبي؟ وجعل مع الأشرار قبره، ومع غني عند موته. على أنه لم يعمل ظلما ولم يكن في فمه غش.» (إشعيا ٥٣ / ٤ - ٩).

قريب من الفهم اللاهوتي للقضية، ألا وهو فعل موت الإله المشهور طقوسيا عند هؤلاء. فهنا وعلى أرضية مختلفة تماما عن الأرضية التي يظهر فيها صدى القانون الروماني للالتزام، يظهر النموذج الأول القديم لرب العام الذي كان في زعم الوثنيين يموت ثم يقوم تارة أخرى. كذلك كانت آلهة الحياة النباتية مثل أتيس - أدونيس وتموز البابلي تموت، حتى وإن كان ذلك يحدث من دون كفاءة تحل محلها تماما، لتعود في مطلع العام إلى الحياة ثانية. لقد كان لديهم ما يشبه طقوس جمعة الآلام (الجمعة الحزينة) لمواجهة خشيتهم من أن يظل الإله تحت الأرض في العالم السفلي، وكان لديهم شعار احتفالي فوق ذلك، يقول: «قام أتيس من رقدته»، وهو ما يعني فصيح القيامة على طريقتهم. وما يزال هناك صدى لهذا التصور القديم لا يقتصر فقط على ما كان الإيطاليون الوثنيون يحتفلون فيه بالربيع المقدس بل صار له اليوم تحويلات لاهوتية مؤداها أن «الطبيعة تحتفل بلا وعي بأسرار المسيح». ثم جاء فضلا عن التشابه الذي رأيناه مع أتيس - أدونيس، لكنه هذه المرة يتوافق مع أسرار ديونيس الذي «لم يكن بابلي الانتماء» مطلقا وكان يمثل الإله الذي يتمزق ثم يعود للحياة ثانية وينتصر على قوى الشتاء. ففي كل هذا كان هناك بالتالي تشكيل مسبق لجدلية صاغها بولس ذات طبيعة أسطورية وثنية تصور الموت والقيامة، بين ذروة الليل البهيم بسكونه النافي للحياة بشدة، واختراق النور وما يصاحبه من جلبة، ولعله بغير ذلك لم يكن ليجد خشوع أسطوري منقذ أمام الصليب بعد أن اختفت الهالة الحية ليسوع بما تمثله من «النور والحياة». غير أن موت الفداء الذي استحوذ عليه الأب الإله لنفسه بصفته شرطا ضروريا يتضمن الحمل الرباني المذبوح سدادا لدين سابق لم يكن واردا في أسطورة رب فصول السنة حسب التقويم الإلهي، لكنه كان شيئا خاصا بمنهج بولس. ولكن هذا المنهج بدوره لم يكن خاصا به فقط، لكن له أصلا وراء قانون الالتزامات الروماني أبعد بكثير من الأسطورة التي توورت عن رب العام والنبات. فالمصدر الأخير لنظرية موت الفداء ليس فقط دمويا بشكل كبير، لكنه أيضا قديم بشدة: حيث إن ينبثق عن أقدم أضححية بشرية تم تحاشيها لفترة طويلة، كان آخرها قبل - مولوخ. وهكذا نشأت هذه الأضححية غير المسيحية

بالمرّة، ومن أجل هذا الثمن وضع بولس نصا جديدا هو نص البشارة الذي يقول: ليس برغم الصليب كان يسوع مسيحا، ولكن لأنه انتهى على الصليب صار مسيحا.

لقد اتضح بذلك كيف ذبح الحمل رغم رفته البالغة بصورة هي أبعد ما تكون عن الرقة. كأن وثنا مرعبا كان وحده فوقه لا يهدأ إلا بعماد الدم. هذا الانتكاس إلى أزمنة البربرية العاتية ووسائلها مدهش في حجمه، وأشد منه إدهاشا الانتكاس من طور تقديس الاسم إلى مثل هذه الصورة البربرية للإله. وهنا لا تجدي نفعا أيضا عدوى التذكر، تذكر الأخلاق الوطنية التي درست: فقد كان ملك الكنعانيين يضحي بابنه هو وقت ظهور خطر على الأمة، كما كان الأمر كذلك أيضا عند الفينيقيين. غير أن مولوخ / أي القوة المتعطشة للدماء / لدى هؤلاء كانت من نوع غريب لم يستدعها يسوع إلا قليلا. بل إن قرابين الحيوانات كانت تلقى هجوما من قبل عاموس، ذلك النبي القديم بلا هوادة (انظر عاموس ٥ / ١١) كما فعل ذلك بعده هوشع (٦ / ٦)^(١) بل إن متى ٩ / ١٣ يشير إلى هوشع في ذلك ناقلا نصه. أما القربان البشري فلم يعد الضمير يتحملة داخل الطقوس الدينية بعد أن صار التقديس لاسم الرب وعلى إثر قربان إسحق الذي لم يقبل، حتى وإن كانت هذه الحادثة محرفة في نص الكتاب «فدعا إبراهيم اسم ذلك الموضع «يهوه يراه». حتى إنه يقال اليوم: «في جبل الرب يرى». (التكوين ٢٢ / ١٤)؛ وجلجثة موت الفداء الذي قال به بولس تسحب هذا الجبل بجميع من فيه من أنبياء. وكما يتبين من قصة ابنة يفتاح الجلعاوي ومصيها (سفر القضاة ١١ / ٣٠-٤٠) فإن القربان البشري كان كافيا في مراحل تاريخية سحيقة لصرف الغول الذي يراي بدمائنا، إلا أن تقديم قربان بشري لم يكن من الطقوس العبادية. ويبدو الوحش الأكل لحوم البشر ساكن السماء، والذي لم يعد أحد يذكره منذ زمن طويل ولم يعد يعتبر على الأقل إلها - يبدو هو الشيء الأكثر غرابة خلف نظرية بولس اللاهوتية عن قانون الالتزام الروماني، فها نحن ذا نراه

(١) نقلنا من قبل نص يوشع ونقل هنا ما قاله هوشع عن نفوره من الأضحيات والقرابين على حد قوله: «إني أريد رحمة لا ذبيحة، ومعرفة الله أكثر من محرقات» (هوشع ٦ / ٦)، أما متى فيقول ناقلا نص هوشع: «فأذهبوا وتعلموا ما هو: إني أريد رحمة لا ذبيحة، لأنني لم آت لأدعو أبرارا بل خطاة إلى التوبة. (المترجم).

قابلا برضا تضحية يسوع بنفسه (بعد أن لم يعد أمامه ما قد يسمى مخرجا آخر عبر ما أظهرته النبوءة التي لا يمكن تحاشيها). ولم يكن من فراغ أن تؤدي هذه النظرية عن موت الفداء بمزقون، وهو شديد الإعجاب فيما عدا ذلك ببولس، إلى إيمان مقلوب بيهوه، حيث رأى أن يسوع مات في الحقيقة كضحية قربان، إلا أنه كان موت «قاتل منذ البداية» أي موت الشر في هذا العالم. وليس من فراغ أيضا أن يكون أوريجينس - وهو مجدف وعالم بتاريخ آباء الكنيسة في وقت معا - قد فهم على الأقل جيدا أن الشيطان وليس يهوه هو من تلقى الفداء الذي حدث في جلجثة ووصفه بذلك. ويختلف عن ذلك تماما على كل حال حب ابن الإنسان حين يقدم في العشاء الأخير لحمه ودمه لإخوته، بعد ما «صار لازما أن تقع إرادة الرب»، فهذا يختلف تماما عن إرادة دائن لا يهادن، يرتب الحسابات دينا دينا ويلتهم نصيبه من الحمل الذي يؤخذ إلى الذبح أخذا. وبدهي في كل ذلك أن نظرية الفداء القاسية بوصفها تبريرا للصليب لا تمس أسطورة القيامة الفعلية بعد، لأنها تظل براقه هي وغموض أمانيتها حتى من دون موت الشهادة. فيكفي يقينا الموت الفردي الانعزالي بما فيه من سلبية لا يمكن تحملها لإطفاء الأشواق والأمني نحو الإيمان بفصح القيامة، كما وجد هذا الأمر زادا كافيا في قصة نور يسوع المتغير وحياته المتبدلة، وفي الإشارة التي وضعت على شكل المسيح ذاته. أما عقيدة موت الفداء فكان لها على العكس من ذلك حتى عند هذه النهاية دافع وأثر، هو ذلك السيد الأعلى الذي - بحصوله على الجسد والحياة والدم - ينغمس بشدة في الأمور الدنيوية عبر راحة الموت والقيامة في نهاية المطاف. وهذا وحده يفسر انتكاس هذه العقيدة إلى الجانب الدموي الذي يشبه تعطش مولوخ إلى أضحية الأطفال في العصور السحيقة، والأولى أن نقول إنه أوصى بجعل هذه الانتكاسة أمرا سياسيا وعقديا خلف تصور إنساني قديم عن يهوه، وصارت هذه الوصية مستمرة من هذه اللحظة في مذهب بولس حتى وصلت إلى لوثر ومن جاء بعده. لأن هذا يؤدي إلى قطع الجانب التخريبي في الكتاب المقدس بسبب أسطورة الحمل الذي ضحي به للمرة الأخيرة. وبهذا كان ينبغي أن يعاقب ما سمي صبر الصليب ذاته بذاته، ذلك الذي أوصى به المقهورون

وكان راحة للقاهرين، وكان في الجملة طاعة بلا شروط لعلية الناس مطلقا، وكأنها طاعة فرضها الإله. ثم يأتي بعد ذلك لاهوت الأمل الذي أراد أن يضع نفسه كذلك على قمة ما يغير وقمة ما يستجد، فيجعل نفسه توافقيا من خلال سلبيته المريحة، إنه اللاهوت الذي يكسر قمة أمل يسوع قبل الصليب وبعده. كل ذلك كان له علاقة بتلك المقاطع التي صاغها بولس عن الصليب والتي لا علاقة لها بالأنا المتمردة الثائرة ولا بالجدلية المحاورة بقدر ما لها علاقة بالاعتذارية المستكينة؛ فراح لوثر يهتف فيما بعد (للفلاحين المسلوخين وليس للسادة): «الألم، الألم، والصليب، الصليب، هو للمسيحيين النصيب». وباختصار لم يكن بهذا المعنى لأوامر الصلب السياسية التي قال بها بولس قوام بدون الركود الذي مثلته عقيدة موت الفداء وما ناسبها من ركود ليهوه ذاته. لقد جاء ذلك كفرضيات نقيضة بما تضمنت كذلك من خطابية التحول والتجديد والنجاة لما كان «شريرة» بالذات. ولكن يأتي فوق ذلك كلام بولس: «لتخضع كل نفس للسلطين الفائقة ... ومن يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله» (رسالة بولس الرسول لأهل رومية ١٣ / ١ وما بعدها)، ويأتي وصف علاقة لا يمكن تحملها بين متخذي العبيد وبين السيد يسوع المسيح في قوله: «أيها العبيد، أطيعوا في كل شيء سادتكم حسب الجسد ... وكل ما فعلتم فاعملوا من القلب، كما للرب ليس للناس» (رسالة بولس الرسول لأهل كولوسي ٣ / ٢٢ وما بعدها) - إن الاستفادة من صبر الصليب لم يكن لها أن تصبح أكبر من ذلك خاصة مع غياب عودة المسيح ذاته. وقد قدم بولس للمؤمنين دائما عمادا إلى الموت ليس فقط موت المسيح، وهو لم يقدم ذلك عبر رجل الآلام وضحية مولوخ ولكن عبر النبوة الرهيبة التي استخدمها في تصويره عن الإشعاع الذي يبثه الخالد الذي لا يتحلل متمثلا في يسوع الأرضي: فهذا هو ما قدمه هذا الحوار المتوجه للوثنيين بما لديه من قدرة على إدارة الأموال رغم الجانب الأسطوري عن ما تبناه من سمات رب النبات. وبهذه الصورة مهد لهم - انطلاقا من نور يسوع المسحوق بالدهن وحياته - مكانا في سر السعادة والأمان الذي لم يكن له نظير قط، سرله طابع أبعد ما يكون عن التطبيق وأكثر ما يكون للافتراض المحض؛ «إن كان لنا في هذه الحياة فقط رجاء

في المسيح، فإننا أشقى جميع الناس. ولكن الآن قد قام المسيح من الأموات وصار باكورة الراقيدين ... لأنه كما في آدم يموت الجميع، هكذا في المسيح سيحيا الجميع» (رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس ١٥ / ١٩-٢٢). والحق أن هذا لم يساعد أحدا من المرهقين وثقيلي الأحمال، شيئا ضد بؤس الحياة، وبالدرجة الأولى ضد أولئك الذين تحملوا وزرهم ليس فقط لأنهم كانوا أودام^(١) سابقين. لقد حاول أن يستدعي في البشر شيئا غير مفهوم لم يكن فكا الموت مهين له (حيث كان خارجا عن نطاقهما). وانطلاقا من هذه الصوفية المعارضة للموت والتي لا ترتبط بطريقة موت الصليب القاسية صار مسيح بولس في النهاية مؤثرا في الرهاب العدمي الذي ظهر لأول مرة في أواخر العهد اليوناني والروماني القديم. وهنا أيضا يكمن وكيل مخول عن مفهوم الوسطية البشرية في مواجهة المناقض الأشد للطوباوية في عالمنا القائم الذي صيغ هنا في ذلك الوقت بصورة شائهة - أعني في مواجهة الموت.

٣٣- القيامة مرة أخرى

ومعراج السماء كذلك

وعودة يسوع كأسرار مزعومة للأمانى برغم موت الفداء

والتشابه بالرب لا يقلل من ضرر وكالة يسوع عن الناس

عاش الخير واستمر ولم يشأ أن يكون نسيا منسيا. ولكن خلف كل ذلك كان هناك دائما مقولة، لم ترد فقط في موعظة الجبل، تبشر بأن الملكوت قريب. وهكذا دعت ثلاثة مظاهر للغيب إلى الملكوت الذي لا يأتي أو الذي لم يأت بعد، لتبين لنا إلى أين ذهب يسوع. كان أول هذه الأسرار الأرضية وفوق الأرضية على السواء قيامة المسيح، وثانيها معراجة إلى السماء، وثالثها عودته الثانية. وصحيح أن القيامة التي قيلت عنه فيما بعد لم تساعد على نزوله من أن يعلق على الصليب، لكنها ساعدت في خروجه من القبر الذي ينتظرنا جميعا. استتبع ذلك أن يستقبل الأمر بصورة

(١) جمع آدم (المترجم).

مختلفة تفسر الذات وكأنه ارتقاء ظاهري أو عمومي مجرد لأحد أبواب الزروع (وهو ما نشأ عنه عيد الفصح أيضا). وقد كان يسوع أول أوائل أولئك الذين ينامون ويستيقظون، ولم يكن ربا، إنما كان واحدا ممن لدينا تماما، لكنه كان يريد أن يمنحنا في العشاء الرباني العلاج الذي سيسبب خلودنا، لأول مرة. إلا أن سر الأماي الثاني وهو المعراج إلى السماء انتزع يسوع ثانية من الجنس البشري. فقد أبعد سيدا كشف عن سره وابنا للرب بصورة حادة على كل حال من المجتمع البشري، وكأن ما حدث بذلك هو نوع من السقوط من الارتفاع النبيل إلى الأسفل؛ وكأن يسوع تحول من كائن فوق هرقل إلى كائن فوق صور النجوم. ولم تهتم الأناجيل بهذا المعراج اهتماما جوهريا؛ فمرقس ١٦ / ١٩ ولوقا ٢٤ / ٥١ لا يذكرانها إلا لمأما، على خلاف ما يبسطانه عن الرسالة: القيامة. وكان سفر أعمال الرسل أول من تحدث عن معراج يسوع ٩ / ١ - ١١^(١) وكأنه تم عبر سحابة، تشبه مركبة سماوية كما في خبر العودة؛ وبهذا ينهي المعراج إلى العرش ما اعتقد من اجتماع بالجسد للقائم من بين الموتى مع الحواريين قيل إنه استمر أربعين يوما. وتذكرنا قصة المعراج فضلا عن هرقل أيضا بقصة في الكتاب المقدس كذلك هي قصة مفارقة إلياس (إيليا) لإليشع صاعدا إلى السماء (سفر الملوك الثاني ٢ / ١١)^(٢) داخل مركبة من نار وخيل من نار، ما يشير إلى دلالة شمسية العائلة، بما فيها من مركبة إله الشمس بصورة توحى بأن الأبطال الصاعدين إلى العلى غادروا مجال الأرض وفارقوها. كذلك تتناسب ظاهرة معراج السماء بصورة مقبولة مع تحلي طبقة الإقطاعيين العليا عن المسيح كفكرة إلهية والذي ظهر فيما بعد في نظرية الدوكيتيزمية (الظاهرية) وهي نظرية تقول بأن المسيح لم

(١) جاء في هذا المقام: «ولما قال هذا ارتفع وهم ينظرون. وأخذته سحابة عن أعينهم. وفيما كانوا يشخصون إلى السماء وهو منطلق، إذا رجلان قد وقفا بلباس أبيض، وقالا: «أيها الرجال الجليلون، ما بالكم واقفين تنظرون إلى السماء؟ إن يسوع هذا الذي ارتفع عنكم إلى السماء سيأتي هكذا كما رأيتموه منطلقا إلى السماء». (أعمال الرسل ١ / ٩-١١) (المترجم).

(٢) جاء في هذا الموضع: «وفيما هما يسيران ويتكلمان إذا مركبة من نار وخيل من نار فصلت بينهما، فصعد إيليا في العاصفة إلى السماء. وكان أليشع يرى وهو يصرخ: «يا أبي، يا أبي، مركبة إسرائيل وفرسانها». ولم يره بعد، فأمسك ثيابه ومزقها قطعتين». (الملوك الثاني ٢ / ١١-١٢) (المترجم).

يكن له مطلقاً جسم ظاهر، انفصل عنه من خلال الصليب، ولم يعيش الموت إلا كالشرفة، بينما ذهبت الروح النقية للمسيح وما ارتدت من رداء أبيض طاهر، عن الموت عندئذ بعيداً ولم تنظر لأسفل. كل ذلك جاء مرتبطاً كما هو ملاحظ بالاستناد إلى موضع غريب في الأناجيل يتعلق بسجن يسوع الذي وقع من قبل: «وتبعه شاب لابسا إزاراً على عريه، فأمسكه الشبان، فترك الإزار وهرب منهم عريانا.» (مرقس ١٤/٥١ وما بعدها). هذا الشاب وفقاً للمدرسة الظاهرية الدوكيتيزمية هو المسيح الحقيقي وهو على فهمها لم يذهب إلى مبنى المحكمة وبالتالي لم يعلق على الصليب ولم ينله الموت. فهذه الروحانية غير البشرية بالذات هي التي توجهت نحو معراج السماء وهي التي جعلت العودة من التحول في اللحم، بل تحوله عن ابن الإنسان تماماً، أمراً معروفاً. ولم يغادر من هو (ليس-السيد) في النهاية تماماً من خلال مثل هذا المعراج السماوي الحاد وعي المؤمنين، لم يغادر وعيهم هذا الكائن العلوي الروحاني المتصاعد لأعلى عبر شعار العلوي في المكان وصار في النهاية مجرد مقدمة لكائن غير نبيل تماماً، بل لكائن مقتحم للعلا. ومن خلال ذلك عادت جملة يسوع: «أنا والآب شيء واحد» حرفياً إلى البيت، محملة بمعنى فيه سطو، كما في معراج السماء. لقد راح ابن الإنسان يشق طريقه هنا ليس فقط عبر أسطورة ابن الرب بل أيضاً من خلال أسطورة الجلوس على العرش تحديداً «على يمين الآب»: فوجود الوكيل على العرش الآن يلغيه هنا. وبهذا يبقى المسيح حتى عند بولس أيضاً أحد الأودام حتى بعد المعراج السماوي والكرامة السماوية، بل إن بولس يضعه في هذا التصنيف حيث يقول: «الإنسان الأول من الأرض ترابي، الإنسان الثاني الرب من السماء» (رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس ١٥/٤٧) وظلت شخصيته البشرية هناك محفوظة بصفته الوكيل عن الشعب (مثل الشعب) منذ البداية. وقد تناول جزء من العهد الجديد، في خطاب بولس إلى العبرانيين، هذه الصورة البشرية للمسيح بالتحديد، وهو الجزء المتعلق بأسطورة المعراج إلى السماء ويعد أكثر أجزاء العهد الجديد مثاراً للتخمين. ففي حين أهملت الأناجيل قصة معراج يسوع جعلتها رسالة بولس إلى العبرانيين في بؤرة الاهتمام: «لأن المسيح لم يدخل إلى أقداس مصنوعة بيد

أشباه الحقيقية، بل إلى السماء عينها، ليظهر الآن أمام وجه الله لأجلنا» (الرسالة إلى العبرانيين ٩/ ٢٤)؛ وهو ما يدل على أن «قدس» الرب المعروف حتى الآن دلف نقيا إلى «أورشليم السماوية» حتى وإن أتى هنا إلى «آلاف عديدة من الملائكة» (الرسالة إلى العبرانيين ١٢/ ٢٢) أيضا. إن معراج السماء يفهم - حين يحدث مع يسوع ذاته - على أنه صورة من أكثر الصور الملفتة عن الأمل المحلق والمتصاعد الذي يتصور تحت مفهوم عنصر المرساة البحرية القديم، بدلا من تصويره صعود أحد السادة الكبار إلى السماء مغادرا العوام: «... تكون لنا تعزية قوية، نحن الذين التجأنا لنمسك بالرجاء الموضوع أمامنا، الذي هو لنا كمرساة للنفس مؤتمنة وثابتة، تدخل إلى ما داخل الحجاب، حيث دخل يسوع كسابق لأجلنا.» (الرسالة إلى العبرانيين ٦/ ١٨-٢٠)^(١). هكذا قيل الكثير عن الجانب الآخر من يسوع أي وصفه على أنه ممثل عن الشعب وكذلك محررا في السر الثاني من أسرار الأمانى أو كما جاء في رسالة أخرى لبولس (وإن كانت موضع شك أيضا) تتحدث عن هذه النبالة الظاهرة وهو ينقل نصا من المزامير حيث يقول: «لذلك يقول: «إذ صعد إلى العلاء سبى سبيا وأعطى الناس عطايا». (رسالة بولس الرسول إلى أهل أفسس ٤/ ٨). فكون المسيح يفعل هنا نفس ما وقع لمركبة يهوه (أنظر سفر المزامير ٦٨/ ١٨ وما بعدها) يجعل من مهمة المسيح كنائب عن الناس أكثر وضوحا، أي أكثر ولوجا إلى ما راح يزداد الاعتقاد فيه بأنه مهمة التصور عن يهوه وليس بمعنى الوقوف أمام العرش. لقد كان هذا هو النهج المتبع منذ القدم لتجلية قيصر السماوات بصورة رقيقة تجميلية: «الرب هو طيبك» (الخروج ١٥/ ٢٦)، «أنا الرب مخلصك، وفاديك» (إشعيا ٤٩/ ٢٦) وكان هذا أيضا ما التصق بطريقة غير طبيعية بصورة الجلال الذي لا يقترب منه أحد برغم تجسده، على الرغم من رمزية الخروج الفريدة. كما أن المعنى الآخر أيضا في قصة المعراج عن الذي سجن السجن أخذ كذلك من سفر الخروج ومما ورد عن امتلاك الأرض واتخاذ أعلى منطقة منها على يد رئيس الجماعة البشرية. لقد كان

(١) رأيت أن المعنى لا يكتمل هنا إلا بذكر نهاية العبارة ١٨ من هذا الإصحاح رغم أن بلوخ لم ينقلها في نصه الأصلي واقتصر على العبارة ١٩ والتي تليها. (المترجم).

امتلاك كنعان للأرض حقيقيا ككنعان ذاته، بينما كانت أسطورة المعراج السماوي برمتها وبما فيها من تطبيقات انتحالية مجرد سر غامض عن آمنيات التجسد، وكان الأفضل بالنسبة لمن روجوها ألا يبين المرء هذا الفارق الجوهرى بين ساحات الأمانى الأسطورية وبين الدين. غير أن أسطورة الاستيلاء بغير حق هذه والتي ليس لها حقيقة في مقابل تجسد العلوي والبديل عنه متمثلا في ابن الإنسان تكتسب معناها من تنفيذه لنتيجة «أنا والآب واحد» التي تصل إلى علو سام سرى الاعتقاد به طويلا. وكذلك انبثق عن الاعتقاد في العالى البعيد الآن ذلك السر الغامض الثالث المعبر عن أمنية كذلك، وهو ما يختص بالعودة: فهذا المفهوم الأخرى لم يعد بالنسبة للمسيحيين مجرد شيء حدث علوي بعد.

لم تعد الأنظار تشرب فقط نحو السيد الذي لا يريد أن يكون سيّدا، بل صارت التطلعات أيضا تنتظره من جديد. ويسوع هنا يبدو مختلفا عن يسوع موعظة الجبل، فهو يبدو هنا وفق معاني سفر أيوب بصفته آخذ ثأر الدم. ولا تبدو العودة هنا شيئا رقيقا بعيدا عن الثأر إلا عند المرهقين وثقيلي الأحمال والمستذلين والمهانين، أي بالدرجة الأولى عند أولئك الذين كانوا مهينين له أيما تهينة. وقد بدا لهم السيد كالعريس الذي تتخيله العذارى الذكيات، لكنه بدا بالنسبة للحائرين متشددا، أولئك الذين لفظهم من فمه، كما بدا متشددا بالنسبة للقاهرين بصفة أخص. غير أنه بدلا من أن يكون جديدا كل الجدة اختلط به هنا عودة مجردة للسلطان القديم ونظامه بصورة رفعت فقط الذين كانوا في الأسفل وخفضت فقط الذين كانوا في الأعلى، كما أن العائد بدا لخلصائه أيضا كأنه ميكائيل، ذلك الملاك الكبير، كأنه ميكائيل سيد العرش السماوي، وكأن شيئا لم يحدث لصورته كسيد لحشود جند السماء برغم اقتحامه لها، أي كأن شيئا من «التجلي» ذاته لم يحدث. «لأن الرب نفسه بهتاف، بصوت رئيس ملائكة وبوق الله، سوف ينزل من السماء والأموات في المسيح سيقومون أولا. ثم نحن الأحياء الباقين سنخطف جميعا معهم في السحب لملاقاة الرب في الهواء، وهكذا نكون كل حين مع الرب.» (رسالة بولس الرسول

الأولى إلى أهل تسالونيكي ٤ / ١٦ وما بعدها). إلى هذا الحد بلغت رغم كل هذا التوجه للناس بعد معراج السماء قوة النعمة الوافدة من ميكائيل وجيش السماء، ثم صبغت بعد ذلك ثانية بصبغة ابن الإنسان خاصة خلال العودة التي استغلت فيما عدا ذلك بأعلى درجة: «ها أنا ذا واقف على الباب وأقرع. إن سمع أحد صوتي وفتح الباب، أدخل إليه وأتعشى معه وهو معي» (رؤيا يوحنا اللاهوتي ٣ / ٢٠). بدا هذا وكأنه ذات الحب الذي وجه للمقهورين الذي كان من نصيب العصاة لدى أوبتهم وبدا محكمة للعودة الأخيرة التي يراها المحررون كإنقاذ لهم. وكما يقول ياكوب بيمه في تفسيره المرتبط بشدة بالمفاهيم المسيحية المتشددة: إن مشاهد أهوال الآخرة تتضمن ذات الضوء السافر الذي يبدو لأهل الشر غضبا وللمصطفين المختارين كأنه عرس زواج. وفي النهاية كان ينبغي أن تعرض العودة الحركة المعاكسة تماما للعروج السماوي، وهي ثمرته الوحيدة المعنية. فقد كانت الثمرة نوعا من تحول جنة السماء من ملكية خاصة بالرب إلى مدينة للناس: إنها أورشليم الجديدة. وأما الحركة المعاكسة للأعلى فهي أن تهبط أورشليم الجديدة تلك إلى الناس وهي على صورتها السماوية؛ ولا يخلو هذا من أنسنة كلية لهذه السماء الجديدة وهذه الأرض الجديدة: «وأنا يوحنا رأيت المدينة المقدسة أورشليم الجديدة نازلة من السماء من عند الله مهيأة كعروس مزينة لرجلها». (رؤيا يوحنا ٢١ / ٢). وبمثل هذا ضمت نظرية التماثل الهوموسية^(١) اليسوعانية إليها في النهاية صورة الآب بما تتضمنه من عالم الشمس والقمر القديمة التي كانت جزءا من هذه الصورة: «والمدينة لا تحتاج إلى الشمس ولا إلى القمر ليضيئا فيها، لأن مجد الله قد أثارها، والخروف سراجها». (رؤيا يوحنا ٢١ / ٢٣). إلى هذا الحد شبه سراج هذا الحمل (الخروف) تماما بسراج المجد الإلهي، فبه في النهاية، وفي النهاية بالذات، سيكون الاحتفال بالنصر، بنصر هذا المسيح -

(١) الهوموسية كلمة إغريقية وتعني نموذج اعتقاد مسيحي يقوم على أساس الجدل الذي ثار في القرن الثاني والثالث الميلادي حول طبيعة المسيح وتقول إن هناك تماثلا وتطابقا جوهريا في طبيعة الآب والابن (وانطبق ذلك أيضا من بعد على الروح القدس كأقنوم ثالث منذ مجمع القسطنطينية عام ٣٨١ للميلاد) ويقول معارضو هذا المذهب إن الآب والابن ليسا متطابقين من حيث الجوهر وإنما متقاربان إلا أن هذا المذهب لم ينجح في فرض فكرته. ونجح المذهب الأول القائل بالتماثل. (المترجم).

على خلاف جميع مؤسسي الديانات الأخرى الذين لم يتسموا بالمشيحية مثل موسى، بل مثل محمد أيضا، الذين لم يروجوا الشبه بالإله ولا مشابهة الابن للآب، أما هنا فالتشبه بالإله سار حتى النهاية. لقد زعمت مدرسة أتباع آريوس^(١) مجرد التشابه ولم تكن ترى أن لابن الإنسان اشتراكا ذاتيا مع الآب، ولم يكن للخروف سراج ولا لمدينته بصفته مجدا إلهيا يمكن ادعاؤه لذاته. فبدلا من ذلك أجاز أتباع الفكر الأرثوذكسي بلعنهم لمذهب آريوس في مجمع قينيا واعتبارهم مذهب أتاناسيوس^(٢) الذي قال بالطبيعة الواحدة للآب والابن قانونيا، أجاز هذا للمسيح تلك الصورة الثورية المعطاة من قبل والتي تلبست بالمؤسس للعقيدة صاحب العودة النهائية. ويصعد نجم هذا التصور بصورة لا يمكن تفاديها حين يدخل وصف ابن الإنسان إلى أسرار التمني الأسطورية بل والصوفية أيضا، ويجعل عنصر المسيح ممكن الحياة، حتى ولو مات الإله.

٣٤- التأمل الثاني حول الحية (انظر الفصل ٢١): العابدون للأفعى

آن الأوان لأن نتذكر حركة كانت جسورة. إنها تنتمي مباشرة لتسجيل ذاتنا لحضورها، ذلك الحضور الذي لبست له في حينه رداء له خصوصيته، هو رداء الحية. فهذه الحية التي جاءت من جنة عدن أغوت فوق ذلك في البداية شبابا ووجدت لها تلامذة وحواريين. ومثل هذه اللمسات لم تدخل إلى دوائر النسيان برغم تشويهاها الدائم. فقد أعيد تداولها ثانية مع يسوع من خلال طائفة عباد الأفعى، تلك الطائفة الغنوصية المسيحية التي ظهرت زهاء القرن الثالث. وهؤلاء المقدسون للأفعى

(١) الأريوسية مدرسة تابعة للقسيس السكندري آريوس الذي قال بعدم تماثل المسيح بالرب وأنه ليس أبديا، وإنما هو أفضل مخلوق للرب، وأنه يتخذ بصفته «الكلمة» مقاما بين الرب والعالم، وقد أبطل مجمع نيقيا هذا المذهب عام ٣٢٥م وكذلك مجمع إسطنبول عام ٣٨١م، وكان بعض المتممين للقبائل الجرمانية الثلاثة القوط والواندال واللانجوبارد تابعين لهذا المذهب حتى القرن السادس. (المترجم نقلا عن بروكهوس).

(٢) أتاناسيوس أحد معلمي الكنيسة اليونانية توفي عام ٣٧٣م وكان أسقفا للإسكندرية بدءا من عام ٣٢٨م وكان يمثل في معارضته للأريوسية فكرة التماثل التام في الجوهر بين الآب والابن. (المترجم).

(الذين لم نعرف معنى لطائفهم إلا من خلال معارضيتهم الذين عاصروهم) كانوا يقدسون الأفاعي بطريقة توحى بأنهم اتخذوا عبادة هذا الكائن وهي عبادة سحيفة في القدم ترجع إلى العصر الأمومي^(١) أو ربما إلى ما هو أقدم منه. وتوجد لهذه العبادة في العديد من الديانات إشارات إيجابية تحولت فيما بعد إلى إشارات سلبية في المقام الأول، برغم أنها كانت تحلو تماما من الذروة التي جاء بها الكتاب المقدس. وقد حملت الحية تلك الدلالة المزدوجة الخاصة بعمق باطن الأرض العامر بالأسرار، فمن هناك تأتي الغازات السامة، ومن هناك تأتي الينابيع والأحلام والنبوءات الشافية، من هناك تخرج البراكين وتخرج الكنوز أيضا. ولم تكن الحية بهذا الشكل كائنا بسيطا: فهي حيوان أصيل في بث السم، ومنح الشفاء أيضا (حيث تتخذ حية الشفاء رمزا للصيدة)، لقد كان البعض يظنونها إلهًا للبراكين المتفجرة وفي الوقت ذاته ظنها آخرون إلهًا للشباب الدائم والتجديد الأبدي. فمن جهة تنتمي الحية للأعماق السحيفة فهي عندئذ تسمى (هيدرا) شبيهة التنين، أو الأفعى المشبكية (بيثون) أو الأفعى الثقيلة الهائلة (تيفون) وكان آلهة السماء يهزمونها. فقد انتصر هرقل كما في الأساطير القديمة على هيدرا وانتصر أبوللو على بيثون وأسس مدينة دلفي اليونانية فوق جحرها، كما انتصر زيجفريد وميشائيل في الأساطير الجرمانية على «تين الأعماق»: ولكن في الوقت ذاته كانت هي أيضا حية البرق والنار في السماء. وتدخل في هذا المجال الرفيع والعلوي أيضا الأفعى المصرية القديمة «أوريوس» التي تسمى بالكوبرا المصرية وهي الأفعى الملكية التي تزين جبين الملوك وترتبط بالشمس في صور الآلهة الفرعونية القديمة. أما طائفة عباد الأفعى الذين استحضروا بأنفسهم مواضع أخرى من الكتاب المقدس وحرصوا عليها - فكانوا يسلخون جلد وثنهم بصورة مختلفة تماما. وقد حولوا العبادة الموغلة في القدم والموغلة في تمثل الأساطير الطبيعية إلى أكثر العلاقات غرابة بالتمرد الديني: والغريب أن ذلك

(١) العصر الأمومي هو كما يزعم البعض عصر ترجع فيه شجرة الانتهاء الأسري وغيرها من أمور الحياة الاجتماعية إلى النسبة إلى الأم. ولا يدعم ذلك رؤية تاريخية فيما أعلم، إلا ما ثبت عند اليهود من نسبة اليهودي إلى أمه لا إلى أبيه، بمعنى أن اليهودي الديانة هو يهودي الأم وإن كان أبوه من ديانة أخرى. ولعل لديانة بلوخ الأولى قبل الإلحاد صدى في مقالته تلك، حيث كان على الدين اليهودي قبل التحول إلى الإلحاد. (المترجم).

حدث من خلال التشبه بحية الجنة. ويقول النص الذي يستندون إليه: «هذه الحية هي القوة التي وقفت إلى جوار موسى وهي العصا التي تحولت إلى حية... هذه الحية الشاملة لكل شيء هي الكلمة الحكيمة التي أطلقتها حواء. وهي سر عدن الغامض؛ وهي الإشارة التي وضعت لقابيل حتى لا يقتله أحد حين يجده. والحية هي قابيل نفسه الذي لم يقبل الرب قربانه، بينما قبل القربان الدموي لهابيل، لأن رب هذا العالم يفرح بالدم.^(١) وهي ذلك الذي ظهر في أيام القرن الأخير قبل الميلاد في هيئة إنسان في زمن هيرودس^(٢). ولا أحد يمكنه الخلاص والصعود ثانية بغير الابن الذي هو الحية... وكانت صورته التي خلقت على صورة الرب هي الحية الأولى في الصحراء التي أسسها موسى، هذا هو ما تعنيه الكلمة (كما في يوحنا ٣/١٤): «فكما رفع موسى في الصحراء مقام الحية، فلا بد أن يرتفع ابن الإنسان كذلك؛... وما تم من خلاله كان الحياة» (هيبوليتوس في الجزء الخامس، وقارن ما جاء عند لايزيجانج في كتابه «التكوين» ١٩٤١ م ص ١٤٧ وما بعدها). فمقدسو الحية لم يفسروها في سفر التكوين فقط بصفتها مبدأ إنتاج الحياة، وإنما فسروها في الوقت ذاته بصفتها العقل الذي يفجر العالم مطلقاً؛ وهي إن كانت علمت الأوائل الأكل من شجرة المعرفة، فإنها تتعلق فوق الشجرة كأنها «دودة تمثل ربة العقل». ستكونون كالرب تعرفون ما هو الخير وما هو الشر - هذه العبارة تدل على الخروج من مجرد جنة للحيوانات، ولعل الخطيئة الأولى بالمعنى الحقيقي كانت ستكون ألا نريد أن نكون عارفين مثل الرب. وبدلاً من ذلك انصب على الناس غضب خالقهم، وهو الغضب الذي كانوا قد بدأوا في التحرر منه من خلال الأكل من شجرة المعرفة، وفقاً لتعاليم عباد الأفعى. غير أن الحية الجالبة لنور البصيرة ما فتئت تظهر في جميع

(١) تصورات في أوهم بلوخ ومن شابهه من الملحنين «ما قدروا الله حق قدره» يصفونه بالمتعشش للدماء، وهذا من خبلهم، وخسئوا، بل هو الرحمن الرحيم. (المترجم).

(٢) هيرودس العظيم كان ابناً لدبلماسي يوناني وأم نبطية، عين حاكماً على الجليل ثم أصبح ملكاً لليهود عبر اختيار القصر الروماني عام ٤٧ قبل الميلاد ويعتبر أحد من أطلق عليهم خداماً في هيكل أبوللو، هذا بخلاف هيرودوت المؤرخ اليوناني الذي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد وتوفي عام ٤٢٥ ق. م. (المترجم عن بروكهواوس ومصادر أخرى).

المواضع التخريبية في الكتاب المقدس على رغم كثرة مواضعه المعدلة مرارا والتي تصفها بأنها حالة الشيطان السوداء. يأتي هذا المفهوم من النص المذكور والذي يستند إليه عباد الأفعى، بدءا من تلك الحية القديمة في الصحراء التي صنعها موسى وتركها للناس ينظرونها حتى يشفي من السم بني إسرائيل (سفر العدد ٢١/٨-٩)^(١) وانتهاء بقدم يسوع؛ وبهذه الرمزية لا تكون زاحفة على الأرض طوال حياتها على الإطلاق. إن بذرة الحية الداعية للرغبة في مشابهة الرب في جانب المعرفة لم تؤثر أيضا في الأشخاص فقط بصورة تحريضية تخريبية، ولكن هذا الجانب البروميتي في الكتاب المقدس أثر بصورة لا تقل عن ذلك أيضا في إرادة الناس في أن يخلقوا أيضا مثل خلق الرب، كما توضحها أسطورة برج بابل؛ وهذا الأمر أيضا مني بأسوأ تحرير صحفي كهنوتي. وكان الرد عليه أيضا متمثلا في الطرد، وكان هذا طردا من الوحدة اللغوية والمكانية إلى التشرّد في جميع البلاد؛ فيهوه هذا لا يتحمل قمة أخرى يمكنها الوصول إلى السماء. ونعود من هنا ثانية إلى رمز الحية المائل للعيان، حية الشفاء التي لا تنسى، حية المخلص التي صنعها موسى في الصحراء: فقد ظل رمزها قائما في البلاد فوق المرتفعات حتى زمن الملك حزقيا. «هو أزال المرتفعات، وكسر التماثيل، وقطع السواري، وسحق حية النحاس التي عملها موسى لأن بني إسرائيل كانوا إلى تلك الأيام يوقدون لها ودعوها «نحشتان»» (سفر الملوك الثاني ١٨/٤)، كان هذا هو الشيء المصنوع من خام أصلي. هذا الابتعاد حدث في مرحلة التحول إلى القرن السابع قبل الميلاد، وبعد ٧٠٠ عام أيضا يسجل إنجيل يوحنا ليسوع ذات المعادلة التي أكد عليها عباد الأفعى إلى هذه الدرجة: «وكما رفع موسى الحية في البرية هكذا ينبغي أن يرفع ابن الإنسان» (إنجيل يوحنا ٣/١٤). ومن هنا اختلطت في المذهب الأوفيتي (عبادة الأفعى) أروع الأفكار المتوازية بين موت الصليب في حق المسيح ولعن حية الجنة لأنها «فتحت عين» الإنسان الأول. فكلّا الأمرين نال

(١) «فقال الرب لموسى: «اصنع لك حية محرقة وضعها على راية، فكل من لدغ ونظر إليها يحيا». فصنع موسى حية من نحاس ووضعها على الراية، فكان متى لدغت حية إنسانا ونظر إلى حية النحاس يحيا.» (سفر العدد ٢١/٨-٩). (المترجم)

غضب الخالق، حيث علقت حية المخلص وهو المسيح في شجرة أخرى، هي تحديدًا الجذع الذي تم عليه الصلب. ولكن: الظهور الثاني للمسيح، تلك العودة الفريدة له، ستتم في هيئة حية البرق - وهنا نجد تماسًا مع الأسطورة الفارسية عن زرادشت الثالث النهائي. «دخل الرب عند منتصف الليل»، لديك عندئذ في النهاية جميع العالم الكريه تمامًا الذي صاغه الخالق من قبل ليحوّله إلى أطلال. ويتضح هنا في الوقت ذاته: أن هناك أسطورة تمرد ليس لها نظير، تنشأ فجأة لدرجة أنها بدت وكأنها لم تبق مع الأسف إلا في هيئة روحية فحسب، هذا برغم كل ذلك الإصرار القوي وتحويل قيمة كلمات الحية بشكل فريد من نوعه، وبرغم هذه العضة القاسية التي يصورها مبدأ كونوا كالرب والذي استخدم لصالح التفسير الشيوعي الخالص بصورة دائمة. إن تشبيه المسيح بالحية القديمة، حالة مفيسة الوحيدة، هو الذي أتاح البقية التي أمكن إخراجها فيما بعد بصورة يعسر فهمها حتى من الجانب الروحي وليس فقط من الجانب السياسي. وبما في ذلك هذا التحويل الحاد عند عباد الأفعى لمعنى الصليب ليعتد عن معنى الآب الخير، الذي سلم ابنه، ليتحول إلى معنى شيطان هذا العالم، الذي انبثق منه للمرة الثانية نور الخروج بصورة أكثر قوة هذه المرة.

نكتفي هنا بما ذكر عن هذا المذهب الغريب، فقد ساء حال أتباعه فيما بعد. وكما لم يحدث مع أي لون من التجديف أطيح بهذا المذهب إلى عالم الغرائب ليس إلا. ولم يكن ما تبقى عنه مليئًا بالثرعات الكبيرة وحسب، بل كان مطليًا بالطلاء الغنوصي الغامض حتى لا يلاحظ أحد المحتوى القليل الجوهري والخطير الذي ينطوي عليه. ومنذ البداية كان لابد أن تبدو تلك المقارنة الشنيعة بين الحية والمسيح نوعًا من التجديف الذي هو أكثر منها شناعة. ولهذا لم يعتبر آباء الكنيسة ولا تاريخ الكنيسة الذي كتب فيما بعد هذه الطائفة المقدسة للحيات أكثر من مجدّفين شريرين، وقد كانوا كذلك. فقد تم عزلهم بصفتهم مجانين وبصفتهم محط اشمئزاز، أو كان نصيبهم فيما عدا ذلك أن يوصى بنسيانهم. وأدى هذا إلى ما هو أفضل من الدفعة التي سببها عابِدو الأفعى، فلم تتوقف مطلقًا منغصات العلاقة المغلوطة بين أكل التفاحة من

شجرة المعرفة وبين العقوبة التي تبعثها، حتى في علوم اللاهوت غير المسيحي، لاهوت الأخبار والحاخامات؛ برغم أن المسيح هنا كان مناسباً تماماً للربط بقصة الحية. حتى إشكالية الشوكة فيما أطلق عليه الخطيئة الأولى حدثت أيضاً من دون المساواة بين المسيح والحية، برغم اندساس هذه الشوكة في العهد القديم بصفة أولية. وقد انتقلت من اللاهوت الحاخامي إلى اللاهوت المسيحي الإسكولائي^(١) مباشرة؛ خاصة عند موسى بن ميمون. ومما يكتسب دلالة علمية خاصة عند ابن ميمون، أي بعد نسيان تقديس الحية بزم من طويل، إشكالية هذا الأمر التي بقيت ماثلة لا تزول - وما وراء ذلك بالتأكيد من «حل» معتاد - يطلق عليه الحل الصحيح عادة - لكنه يبقى غير كاف. وبرغم ذلك بدأ موسى بن ميمون المفكر وليس المصلي خلف غيره (انظر كتابه «دلالة الحائرين» طبعة دار ماينر الجزء الأول ص ٣٠ وما بعدها) أقواله بالصورة التالية: «طرح أحد العلماء علي قبل عدة أعوام السؤال المهم التالي والذي يستحق اهتماماً جدياً به ... قال صاحب السؤال: إن المنطوق البسيط للكتاب يبدو أنه يبرز أن المقصد الأصلي للخالق بالنسبة للإنسان هو أنه مثل جميع الكائنات الأخرى، أي أنه بلا عقل وبلا قدرة على الفكر ولا يستطيع التفرقة بين الخير والشر. ولكن حينما صار عاصياً جلبت عليه هذه المعصية هذا الكمال العظيم الذي لم يتح مطلقاً إلا للإنسان كأجر له... لكن هذا لا يختلف عما لو قال شخص ما أن أي إنسان لكونه أذنب واقترب فسوقاً غليظاً تحول إلى مخلوق أفضل، أي صار تحديداً نجماً من نجوم السماء». وهذه مسألة تصمت بصورة ملفتة للانتباه عن العقوبة التي فوق الأجر، لكنها تعرف هذا الأجر كالثمرة، أي ليس كنتيجة تتحصل من «المعصية»؛ وبهذه الصورة وحدها نشأ وفقاً لما يقوله «السائل» الكيان البشري لآدم وحواء اللذين لم يخلقهما يهوه إلا حيوانين أصلاً. وتأتي إجابة موسى بن ميمون على هذا السؤال (الذي ربما اختلقه هو نفسه) كاعتذارية شخص يحاور ذاته عن «خالق الإنسان» الذي منح آدم عقلاً بلا ريب، لكنه عقل لا يدرك ولا تأثير له،

(١) الإسكولائية هي مدارس اللاهوت في القرون الوسطى والتي سعت لربط المفاهيم المسيحية بالتراث الفلسفي القديم. (المترجم).

عقل فقده الإنسان الخاطئ مباشرة، وليس العقل المنعص صاحب الأحكام القيمية. ويستخلص موسى بن ميمون (بطريقة شديدة الالتواء، بينما كان طارح السؤال أقل منه حدة ذهن لكنه أدق تعبيراً وأكثر تركيزاً على الهدف) قائلاً: «لذلك يقال: 'ستكونون كالرب تعرفون الخير والشر. ولم يقل: 'ستكونون كالرب تعرفون أو تفهمون الحق والخطأ' ففياً يتعلق بالضروري (أي بهادة المعرفة، وليس مادة الرأي المجرد) «لا يوجد مطلقاً خير وشر، وإنما يوجد فقط صواب وخطأ». أي أنه ضمن الإشكالية المحفوظة أو ربما التي زيد من حدثها، استمرت إذن أيضاً لدى ابن ميمون وقريباً منه فيما بعد لدى توماس - ما يمكن أن يطلق عليه أثر من آثار تقديس الحية أيضاً، حيث كان يحول الدفة نحو نوع من الاعتذارية ذات الضرورة العالية للدفاع عن محرم المعرفة. وخلال ذلك ظل طرح السؤال بالتأكيد أطول مدى من الإجابة الملتوية التي تحاول التملص سدى بطريقة أكثر مواءمة لطرح السؤال من إجابة تلك الحية التي قام مقدسوها بتعريفها. خلال ذلك ظل المذهب الأوفيتي (عبادة الأفعى) - الذي أغلق عليه داخل المأثورات المسيحية وفيها أيضاً - ظل متماسكاً في ذاته حتى القرن السادس، بل وحتى ذلك الوقت كان جديراً بالتعقب: فأغسطس أصدر عام ٥٣٠ قانوناً ضد تقديس الأفعى. وإذا كان مرقيون ذلك الإنجيلي المتعبد للإله الغريب الصانع لم يقيم بتقديس الحية بنفسه، فقد فعل أتباعه بعد وفاته بزمان طويل (كما فعل الاسقف تيودوريت عام ٤٥٠)، حين تحولوا إلى تقديس حية الفردوس في معارضة لخالق الكون، أي حية شجرة المعرفة، كما تشير المصادر إلى أنهم استخدموا رمز الحية القديمة خلال ممارسة أسرارهم المقدسة (قارن هارناك في كتابه «مرقيون» الصادر عام ١٩٢٤ م ص. ١٦٩). نعم لقد بقيت هذه الحية المعدنية حتى وقت متأخر من العصور الوسطى، وفي المرحلة الأخيرة كانت تستخدم كزينة على كأس العشاء الرباني، أو كجزء من منمنمات الزينة الشرقية الصوفية في كنائس خدام المعبد. لقد أعلن هامر بورجشتال وهو مستشرق كبير ومعارض في الوقت ذاته لأتباع خدام المعبد أنه اكتشف «الرمز البياني الأوفيتي» لهذه الجماعة العجيبة كما وصفه أوريجينيس من قبل: تماماً كأنه خط عالمي للتعارض بين يهوه منقوصاً منه

الخروج، وبين روح الحية في العالم الأفضل. بل إن بعض طبعات الكتاب المقدس في زمن الباروك - يبدو أنها طبعات طائفية - كانت تتضمن صوراً ذات علاقات غريبة: فالحية النحاسية التي صنعها موسى بدت في الفناء الأمامي القديم للمعبد كأنها المسيح المصلوب وبدا صليب جلعثة كشجرة المعرفة وقد ثبتت فوقه حية بالمسامير. أما الشاعر إمرمان صاحب «مرلين» فقد صور في روايته «إيبيجونن» (المقلدون/ في الفصل الثاني من الكتاب التاسع منها) أنه اكتشف هو أيضاً الرمز الأوفيتي على مقابر قديمة في ولاية تيرنجن الألمانية (هذا بشرط ألا يكون إمرمان قد تعمق في كتاب تاريخ الكنيسة لنياندر الذي يمثل أقوى ذكرى لطائفة الأوفيت في ذلك الوقت). وكان هيجل أثر كبير ومتكرر في ذلك الوقت، وصحيح أنه لم يورد مقارنة للتماثل بين الحية والمسيح، وهي مقارنة ربما كانت بالنسبة له مضحكة، ولكن كان من الملاحظ أن له تفسيراً يدور في فلك إعادة تقدير الفردوس على الطريقة الأوفيتية الخفية. فلم ينجذب هيجل إلى معادلة الإنسان في «حالته الأولى»، برغم أنه كان من أسرة شبه إقطاعية، كما لم يجذبه بصورة أولى ولأسباب معقولة نعاس الفهم المحتفى به في فكرة «الحالة الأولى»، والذي يعجب صناع آدم^(١) بشدة. ومن هنا يسجل هيجل تحية إلى التي جاءت من تحت الأرض موعزة بالإغواء حيث يقول: «الجنة متنزه لا يمكن أن يبقى فيه إلا الحيوانات وليس البشر». (الأعمال الكاملة ٩ ص ٤١٣)؛ ومن ثم يعلق على قرار آدم بالقول: «يمكننا إذن أن نقول إنه خرج من هذا الجو المقبض إلى نور الوعي مطلقاً، ونقول بصورة أكثر تقريباً إن الخير كان له وكذلك الشر أيضاً» (الأعمال الكاملة الجزء ١١ ص ١٩٤ وما بعدها؛ قارن أيضاً ما كتبه في ذلك: بلوخ: الذات والموضوع. شروح على هيجل. عام ١٩٦٢م. ص ٣٣١ والصفحات التالية). وبرغم أننا نعتمد عند الحديث عن مبجلي الأفاعي على تقارير

(١) يتبادر من كلام بلوخ أنه لا يؤمن بفكرة آدم في الحقيقة بصفته أول الخلق، وإنما يظهر من كلامه هنا أنه يرى أن البشر هي التي خلقت هذه القصة. (المترجم).

سرية فقط، خاصة تلك التقارير التي أوردها الأسقف إيرينويس^(١)، إلا أن ما يسمى الخطيئة الأولى لم تدع مجالا لنسيانهم بصورة كلية بما تتضمنه من نعمة التجديف الأصلية التي كانت عالية لأقصى مدى. وهذا القوس المتضمن لهؤلاء المبجلين للأفاعي واسع المدى بشدة حيث يمتد من أشكال العبادات المتعددة للحيوانات إلى سيرينا^(٢) القابعة على شجرة المعرفة، ثم إلى شيطان المسيح، وصولاً في النهاية إلى الحية الثالثة، أو حية البرق، المندرة بأهوال الآخرة. والخيال هنا واسع المدى أيضاً ونعني به خيال الغنوصيين الأوائل، بيد أن إرادة النور التي ينطوي عليها هذا الخيال والمختركة لأي خليط ممكن كانت أوسع من هذا الخيال لدرجة جعلت من الممكن استعادة ما كان يبرز كأنه تاريخ أسطوري ويمنح كل الأشياء رموز شفراته بدلا من «الرمز البياني» لعبادة الحية: ليظهر أن حية الفردوس هي الدورة الدودية لربة العقل. ولحسن الحظ أن هناك بعض العقل في تاريخ الثورات ليطلع المرء على مثل هذه الرموز بصفة دائمة، وهذا أمر لم يعد عجباً - بل صار بديهية.

٣٥- التأمل الثاني لضوء الخروج (قارن الفصل ٢٢):

مريقيون، رسالة رب غريب من دون هذا العالم
 حان الوقت لنذكر أنفسنا بدفعة شجاعة أخرى لها طريقة مختلفة، فتعاليم مريقيون لم تؤكد على ذكر الحية فيها، لكنها تقريبا كانت أشد وباء. فمريقيون الذي عاش حوالي عام ١٥٠ للميلاد في روما، ذلك المسيحي الميرير الذي عارض «الشريعة» في العالم وعارض خالقها أشد معارضة، هو الذي قال بمبدأ التناقض. و«التناقض» هو أيضا عنوان كتاب مريقيون المفقود، الذي لم يتبق منه إلا شذرات في اقتباسات

(١) إيرينويس أحد آباء الكنيسة اليونانيين ولد في آسيا الصغرى عام ١٤٠ للميلاد تقريبا وتوفي في منطقة غاليا بعد ٢٠٠ للميلاد، اختير بين عامي ١٧٧ و ١٧٨ أسقفا لمدينة ليون الفرنسية، كان مدافعا عن الإيمان الذي تمثله الكنيسة الكبرى في بواكير المسيحية ضد التفسيرات الغنوصية. (المترجم).

(٢) سيرينا في الأساطير اليونانية هي إحدى الكائنات الأثوية اللائي كن يغوين البحارة بأصواتهن العذبة ليقتلنهم في عرض البحار. (المترجم)

معارضيه عنه. وهو كتاب يعارض كل ما يتعلق بالحياة المزدهرة أو الحياة الفاسدة في هذا العالم على حد سواء، فهو يعارض حياة الجسد المترفة، لكنه يعارض الموت في الوقت ذاته (والموت متعلق بالجسد أيضا). فكل ما جاء من الرب الذي آمن به، أي من «أبين» الجسدي، هو عنده شائه، فالرب عند مرقيون رب فطيع و«عادل» وبلا رحمة. ويوجد في الفاتيكان - بين مئات النقوش المأخوذة في معظمها من شواهد القبور - داخل بهو العرض الطويل الموصل إلى المكتبة ومجموعة المنحوتات نقش منسوب إلى روح مرقيون يقول (ولعلها لم تكن لتختلف كثيرا عن أيوب). ويبين النقش المرسوم يدا مرفوعة لفتاة، من الواضح أنها ليست ممتدة للدعاء برغم توجهها نحو السماء. ويقول النقش الموجود تحت الرسم «بروكوب، رفعت يدي نحو الرب الذي أماتني أنا الفتاة البريئة قبل أن أتم العشرين عاما، توقيع بروكلوس». فهذه الفتاة التي رفعت يدها نحو من ظنت أنه الإله، الذي أماتها بريئة قبل أن تتم العشرين من العمر تخاطب بروكوب الذي ربما يكون خطيبها، وقد وضع هذا الشاهد الحجري بروكلوس الذي قد يكون اسم والدها أو أخيها أو أي شخص كان من دائرتها الاجتماعية، والذي كان كما يدل القبر مسيحي الديانة وكان برغم ذلك مرقيني المذهب معارضا للرب في قضايا الموت والحياة. وهذا النقش لم يذكر أحدا من آلهة الكواكب التي يعبدها الوثنيون بوصفها الآلهة المتحكمة في الأقدار التي كانت غالبا أقدارا شريرة الأثر (أو كما تسميها الأساطير اليونانية آلهة الأقدار الحتمية غير الشخصية)؛ بل إن عبارة «رفعت يدي نحو الرب» تشير إلى الرب المعرف تحديدا وهي تدل هنا على ذات مفردة معتادة لدى الفتاة أي تعني ربا واحدا محددًا. وباختصار يكمن خلف ذلك حالة نفسية وموقف فكري تغلغل إليهما مذهب مرقيون: فمعارض الرب = معارض ليهوه بصفته باني الكون وسيده. أما مرقيون الذي منح العبارة الدالة على كل ما يعارض معنى المسيحية فقد سعى إلى إخراج يسوع إخراجا تاما من كل ما يتعلق بتصورات رب اليهود المعروفة في كتبهم حتى ذلك الوقت. ومن الملاحظ أن مرقيون لم يفعل هذا في إطار أي نوع من التوتر مع اليهود على الإطلاق (فمرقيون كان يبجل بولس اليهودي ويعتبره معلمه) بل إنه

كان يرى أن يسوع لا علاقة له في أدنى حد بأسفار يهوه المقدسة طالما كانت كذلك. إن مرقيون لم يضع رسالة المسيح في خانة معارضة العهد القديم فحسب، وإنما اعتبرها مختلفة عنه تماما، وقد نجمت هذه القطيعة مع القديم من خلال القفزة التي بدت فريدة للإنجيل إلى آفاق جديدة. بهذه الصورة نشأ مصطلح العهد الجديد على يد مرقيون لأول مرة، وصار مفارقا ومختلفا، حيث لم يدخل مرقيون إلى نصوصه القانونية غير لوقا صديق بولس، إضافة إلى عشرة خطابات مما تبقى من خطابات بولس بصفتها الخمر الجديدة، لكنه كان مستخدما في حفظها القرب القديمة. وبالجملة فقد استبعد مرقيون كل علاقة بيهوه الموصوف في العهد القديم والذي حرص العهد القديم على استعادة سلطانه الهائل بما في ذلك أنبياء يهوه الذين لا يروقون مرقيون، بل إنه أسقط العماد الذي ينسب إلى يوحنا بوصفه «إلياس العائد». في الوقت ذاته راحت العلاقة ببولس تزداد وضوحا باضطراد، وهو من يوصف بأنه صاحب الرؤية المعارضة ليهوه والمعادي للشريعة التي كانت سائدة حتى زمانه. ولكن بولس لم يعارض يهوه في الواقع بصفته خالق العالم بل بصفته حاكم العالم، أو بصورة أدق: بصفته شارعا. لقد وضع بولس بصفته رسولا تلك الفجوة بين «الشريعة» و«الإنجيل»، بين «خلق الإلزام» و«الحرية» أو بين «العدالة» و«الرحمة» الأمر الذي من شأنه ألا يجعل على الأقل من يسوع شيئا يمكن الخلط فيه. إلا أن مرقيون من جانبه التحق التحاقا قويا وبعيدا عن بولس، وذلك بسبب رغبته في ألا يخطئ في إعلاء خالق العالم الشرير على حاكم العالم - التحق إذن بمذهب الثنائية في الديانة الفارسية القديمة التي عايشت موجة من التجديد في زمانه. وكانت هذه الديانة تمايز بين أهريمان إله الشر وبين أهورامزدا إله الخير، فأحدهما خالق العالم والثاني مخلصه. وسرعان ما ظهر من خلال ذلك فضلا عن الحاكم الشرير للعالم الخالق الشرير أيضا له في الجانب الأسطوري، فنجد ذلك عند الفيلسوف الفارسي ماني والمانويين، كما ظهر ذلك أيضا في الصراع بين «دولة الأرض» و«دولة الرب» عند أغسطين. غير أن الثنائية الفارسية التي بشرت بأهريمان الشرير وحده كقطب أوحده في مواجهة الخير زادت من حدة التعارض عند مرقيون بين الشريعة والإنجيل

لدرجة لم يعد التلاقي بعدها ممكنا كما زادت من حدة الشعور بالجديد الذي يمثله الإنجيل عند مرقيون. وحتى بولس برغم إعلائه هذا الكتاب الجديد على ناموس العهد القديم كان يعظم هذا الناموس بصفته «مربيا» و«معلما» لنا حتى يأتي المسيح (أنظر رسالته إلى أهل غلاطية ٣/ ٢٤)، كما أنه لم يمس في المقام الأول هوية الصانع أو الإله الأكبر في شيء. هذا على الرغم مما قاله في رسالته الثانية إلى أهل كورنثوس (٤/ ٤) عن «غير المؤمنين» الذين أعمى إله هذا الدهر أذهانهم «فلا تضيئ لهم إنارة إنجيل مجد المسيح الذي هو (وحده) صورة الله (الحقيقي)». إلا أنه من ناحية أخرى يفترق مرقيون عن بولس في نظرتهم إلى الثنائية المأخوذة عن الفرس، ثم إلى الثنائية الغنوصية افتراقا كبيرا، خاصة فيما يتعلق بحصر مبدأ التصور عن يهوه في جانب الشر: فاله مرقيون - غير الإنجيلي - ليس إله شريرا على طول المدى، ولكنه إله يعمل في خدمة العدل الفطيع الذي لا يرحم. وكل ذلك ليس فيه شيء مشترك مع المسيح بصفته إله غريبا تماما عن هذا العالم، ولا ذنب له فيه، وبصفته مسيحا أعلن عن نفسه ضد إله هذا العالم. (أنظر هارناك: مرقيون: إنجيل الإله الغريب ١٩٢١ ص ١٠٦ وما بعدها). وتعريف مرقيون للرب يتجاوز أيضا تعريفا قريبا منه يعتبر هو التعريف المتجذر عن الإله غير المعلوم، الذي كان بولس يعظ الناس به في أثينا (أعمال الرسل ١٧/ ٢٣) والذي بنى له الأثينيون مذبحا^(١)، ورغم أنه يمكن أن يحمل معنى الإله الغريب تماما حتى الآن، إلا أنه في الوقت ذاته لا يمكن أن ينطبق عليه وصف المخلص من اللحم والسلطة والعالم والنجوم كما يليق بذلك الخاطف مطلقا الذي وصفه مرقيون. لكن مرقيون لم يدع أيضا مجالا للشك في أن هذه الرسالة الإلهية المحتفى بها بوصفها خاطفة وعائدة بالناس إلى الوطن الأصلي وأن هذا الخروج المغالي والمتطرف لا ينبثق إلا بعداء العالم، أي أنها من الناحية التطبيقية علامات ظلام. أي أن هذه الرسالة لم تقتصر فقط على الإخراج من الأسر كما فعل

(١) هنا يتماشى بولس مع معتقدات أهل أثينا بالإله المجهول كما يبين الموقف التالي: «فوق بولس في وسط أريوس باغوس وقال «يا أيها الرجال الأثينيون! أراكم من كل وجه كأنكم متدينون كثيرا. لأنني بينما كنت أجتاز وأنظر إلى معبوداتكم، وجدت أيضا مذبحا مكتوبا عليه: «إله مجهول». فالذي تتقونه وأنتم تجهلونه، هذا أنا أنادي لكم به». (أعمال الرسل ١٧/ ٢٢-٢٣). (المترجم).

النموذج الأول الكبير للخروج في العهد القديم والذي طرحه مرقيون جانباً، وإنما تضيف إلى ذلك الخروج خروجاً من اللحم ومن كل ما هو دنيوي وصولاً إلى شيء ليس أفضل حالاً على الإطلاق. إنها ليست غير تحية وداع هوائية للعالم وهي أسطورية محضة وليس لها في خضم تزهد مرقيون أرض تفيض من باب المقارنة فقط باللبن والعسل؛ ولن تظهر وفقاً لهذا النفي للتجسد الذي يؤمن به أتباع مرقيون قيامة المسيح أبداً. نعم، فالمسيح الحقيقي عندهم لم يولد مطلقاً بالجسد؛ فبمثل هذا التجسد ما كان لرسالة تبشر بالجديد تماماً وبالرب الغريب كلية أن تشتمل على طهارة الدافع عند مرقيون. وعلى كل حال فهنا أيضاً وبمثل هذا التزهد المجرد والمسطح غالباً وبمثل هذا النكوص عن تحديد الغربة كلية في رب مرقيون - بهذا لا يتجلى الرجوع عن مفهوم الرب الإنسان في هذا العالم؛ بل على العكس: يرجح أن يتحقق بهذا الأمر التوجه الكامل نحوه، أي التوجه نحو علوه الموسوم بأنه خاص بل خاص جداً وارتفاعه إلى غربة وطن لا تتحدد هويته إلا به. ولم يكن لمجرد فتاة جاءت من الغربة أن تشد رباطاً حول باقة الزهر هذه أفضل مما كان قبل، وما كان ينبغي لقادم غريب أن يحكي فقط عن زهرة زرقاء في الغربة حكاية رومانسية، وبهذا فقط يثير الغريب القلق ويشير مرتعشاً إلى مقبض جديد، بل وأكثر من ذلك: إنه برغم أنه لم يسمع عنه من قبل مطلقاً وما لم ير من قبل مطلقاً يصبح مع ذلك موثقاً به إلى أعماق درجة، ويصير لأنه لم يكن من قبل هنا - وطناً. ومن هنا كان لابد أن يأتي المسيح عند مرقيون مصحوباً بموسيقى شعورية شديدة الارتباط بالاختطاف برغم الزهادة العملية السوداء التي كان يمارسها مرقيون، وكما كان تورتيليان يقول: كان على المسيح أن يسطو على المخلوقات الراغبة في الاحتراق والتابعة لرب طيب وكان عليه أن يخرجها من البيت الخطأ للآب. ولكن إلى أين ينقل المسيح العروس، كان ينبغي كما هو الحال في كل تصوف، حتى في ذلك التصوف الخالي من زهد معين، ألا يكون الأمر أقل من الانتقال إلى النور والحياة المعروفين هنا. وهنا استند مرقيون إلى أفكار بولس - بقدرة عملية أقل بطبيعة الحال على نشر معنى السعادة - فراح يقول كما قال بولس: «بل كما هو مكتوب: «ما لم تر عين، ولم تسمع أذن، ولم يخطر على بال

إنسان: ما أعده الله للذين يحبونه» (كورنثوس الأولى ٢ / ٩). وهذا الغريب الذي لم يسمع به من قبل ولم يدركه أحد قبل ظهور المسيح مطلقاً هو ما يعطي مرقيون مضاد «الشريعة» ومضاد «العالم» ومضاد «خالق الكون وحاكمه» وهو المغزى المقصود «بالحرية» و«الرحمة» و«العودة إلى الوطن». وكان ينبغي أن يصبح أقوى شيء ينتج عن ذلك هو خلق العالم على يد الصانع «الإله»، عبر الخروج وبقوة البشارة التي حصلت في النهاية، - وهذا تناقض كلي عن خالق نهائي.

إن أشد ما يفاجئ المرء هنا هو المفاجأة ذاتها التي ظهرت بسرعة كالبرق، أو كقفزة كاملة في الواقع، قفزة بالنظر إلى كل ما وقع حتى الآن، مما لا يستحق إلا أن يبيد. إن ما كان دائماً مدعاة للاضطراب لا يمكن أن يكون إلا سبباً فيه وممارساً له؛ وهذا المبدأ يسري لدى مرقيون منذ بدء التاريخ حتى يسوع. وهكذا فليس له عليه أي وساطة؛ فقد كان ميلاد يسوع وفقاً لمرقيون في العام صفر أمراً له أهمية في بداية هذا التوقيت الزمني الجديد، الذي لا ينتمي للزمن التاريخي إلا ظاهراً. إن العام صفر حسب التفسير المرقيني مختلف تماماً عن تلك البدايات العددية التي وضعت داخل التاريخ بصورة مجردة، كما هو الحال في التوقيت الروماني الذي بدأ مع بداية نشأة المدن. ولعل من قبيل ذكر النقيض فقط أن نذكر بالبداية التي أريد لها «كذلك» أن تكون جديدة تماماً والمتمثلة في العام صفر في التقويم اليقوي وانتزاعه من «العهد القديم» للتاريخ بصفته خديعة من الأمراء والقساوسة. بيد أن مرقيون أيضاً رفض - وهذا الرفض جاء في سياق شكل مختلف تماماً هو الشكل الديني بما فيه من أولويات - أية وساطة تاريخية مع الجديد الذي دعا إليه؛ فهو لم يرفض فقط الوساطة التاريخية عبر الأفعال والأعمال، وإنما أيضاً عبر الظنون والإرهاصات التي وقعت. كما جاء رفضه كذلك عبر تراث الأنبياء، بل إن ما لم يكن ممكناً التنبؤ به في الرسالة المسيحية ما كان ينبغي له أن يتاح حتى عبر حية اللجنة بالمفهوم الأوفيتي؛ فلا يمكن لشيء من أحداث التاريخ أن يكون له اعتبار هنا أمام هذا الخلاص الذي بدا مباحثاً أو مقابل بياناته التاريخية المقدمة على سبيل الهبة. وهكذا ظهر عبر مرقيون ذلك

الوعي المفاجئ في العالم، الذي يتيح تعارضا مع جميع صور التلقي: فالتاريخ ليس به خلاص كما أن الخلاص ليس له تاريخ. ورغم ما تبدو به هذه الجملة غير حقيقية في تعميمها المطلق، فإن التحذير الذي تطوي عليه له أهميته، إنه تحذير يتضمن تريباكا ضد كامل السلسلة الممتدة من الوساطات المطلقة عبر التاريخ، كما يتضح في المقام الأول من خلال مقاومته للتثبيت بالمسامير في الجسد الحي على صليب التاريخ أيضا. لقد طرحت الحرية البديلة عن الجبر الكلي القادم من الخلف نفسها بصورة مبالغ فيها في مواجهة القضاء والقدر المبالغ فيه كذلك؛ غير أن الجديد لا ينبغي أن يصادر خلال وساطته تلك القفزة المفاجئة التي تنتمي إليه كما تنتمي صيغة الأمر للمعجزة - والروعة. وقد انفتحت الآن بصحبة ذلك تماما الهوة العميقة الأخرى للمفاجئ الموضوعي عند مرقيون (وهي هوة ربما كانت القفزة التاريخية المجردة ستصبح بدونها شكلا بلا جوهر). إنها أيضا هوة الغربة، وتحديدًا بصفتها أمرا غير موثوق فيه بالكلية يتضمن في الوقت ذاته أقرب موثوق بصفته وطنا. إن الرب الغريب الذي لم تلوث براءته بهذا العالم الدنيوي وإنما كان رحيبا به، لم يمس الأرض إلا عبر المسيح وكان مغلفا بالمسيح أيضا. ثم إنه كان مغلفا بإنجيله كذلك، ثم إن هذا الخفاء المتسامي هو في بعده الشيء الوحيد الذي يشرق في الوجدان؛ لأن كل ما يمكن قوله يتوقف هنا ببساطة. وهكذا يبدأ مرقيون فرضيته المضادة: «آه يا معجزة فوق معجزة ويا للنشوة والانبهار، حتى إن أحدا لا يمكنه مطلقا (خارج نطاق سعادته) أن يقول عن الإنجيل شيئا ولا أن يفكر فيه ولا أن يقارنه بشيء». (انظر هارناك المصدر السابق الجزء الأول ص. ١١٨ والصفحات التالية). ويرى مرقيون أن الناس لم يكونوا حتى زمن المسيح بعيدين عن إدراك شيء عن هذا الرب الغريب المفارق مطلقا فحسب، بل إن الرب الخالق الذي كانوا يقدسونه لم يكن يعرف شيئا عن هذا الرب المتسامي أبداً وهذه الجملة التي تتجاوز كل ثنائية أصابت العلاقة بين الآب والمسيح التي روج لها الرسل بطعنة في القلب. وكذلك منح الأزرق البعيد المتساوق مع الشبق المسيحي تلك الغربة في الوقت ذاته ثقة عميقة: «الوطن هو شيء، لم يكن فيه أحد من قبل». إن الربط المسيحي بين عنصر الهروب من الضيق

الخانق والوضع الذي لم يولد فيه بشر وبين عنصر اختطاف المسافر الغريب القادم من غربة كلية لم تعرف من قبل ثم الانتقال إلى «الوجه المكشوف» لذاتنا داخل تلك الغربة القريبة اختياريا منا، - هذا الربط لم يرد مثله في طرائق الأديان التي عرفت حتى الآن. ولا شك في أن القول بما لم يعرف حتى الآن، والزعم بالإتيان بالجديد مطلقا، والغريب مطلقا لا يعدو أن يكون من وجهة النظر التاريخية السياسية هراء. غير أن لهذا جرسا يوحى بالخلاص الكلي للإنسان في نهاية الزمان كما في المعنى المسيحي الأول، وبصفة خاصة لأن مرقيون مس فينا موضعاً للحنين والتوقع صار من السهل معه التصديق بما لا يأتي أكثر من التصديق بما يأتي. وهذا الأمر لا يتضح من خلاله هنا بيان تاريخي وإنما بيان نفسي أخروي. ويبقى أمر آخر هنا: فثمة تماس (في الرسالة المسيحية) بالثقة الكاملة والسعادة الكاملة في الوقت ذاته. فهذا «المختلف تماما» الذي كان الناس يحلمون به لم يمثل نظرة إلى الغول المخيف الذي يصيب بالتجمد؛ فالسعادة الحقة يجب أن تنقل صاحبها إلى وطنه. وهذا الأمر لا يجعل حتى العنصر القوي للتسامي في هذه السعادة يتحول من الاضطراب الكامن في كل تسام إلى تسام أصلا، بل وحتى فيما هو أقرب إلى الإشراق فينا. إن المسيح ابن الإنسان لم يكن له إله مطلقا، وبالتالي فلم يكن هناك إله فوقه بالتأكيد، يمتلئ خاصة بالرحمة، غير أن مرقيون بخياله المسيحي تلقى عالمه العلوي كضوء إشاري من الأعلى.

الباب السادس

إما الكلمة وإما الكون؟

٣٦- نداء من أمام الباب

ثمة كيان داخلي ينتظر فقط ويتكاثر. ولأنه يريد من ثم أن ينطلق خارجا كالكتكوت فإنه غالبا ما يبدو مثل الديك. غير أن التأمل الأصيل أي البحث تحديدا في هذا الأمر، هو بمثابة نداء من أمام ذلك الباب الذي يفصل الإنسان عن الحرية، بينما هو وارد من حيز الحرية. فالخارج متضمن فيه، وهو هنا - فيما يختص بالنداء من أمام الباب - يمثل دعوة جذابة ولكنه يمثل أيضا انتظارا لفتح الباب. إنه بهذه الطريقة أيضا دال على حالة، مثل داخلنا الخاص، وهو على الأقل مجرد حالة في الغالب، وليس شيئا كليا، وكأنه لا يتعلق بنا مطلقا. أما الخارج فيتعلق بنا بصورة غير عادية، ففي هذا المجال خاصة تعتبر العناية ذاتها أمرا يستحق العناء. من هنا إذن جاءت الأسباب الداعية لئلا يكون مثل هذا الداخل، خاصة إذا كان بشريا، غير مستكف بذاته، بل لأن يكون محتاجا للتوجه نحو هذا الخارج ومصغيا إليه وبانيا نفسه في النهاية داخله. إن لم يتحقق ذلك كان الاتجاه نحو الداخل مجرد جلسة أمام الفرن ويصبح هذا التوجه كذلك كامنا في الداخل بدلا من أن يصبح انفتاحا للخارج. وهو يرافق في ذلك الروح المعزولة أو حتى الروح الجميلة التي تشرب على حساب الآخرين وتحول ذاتها إلى شيء جامد كما تستحق أن تكون. وسرعان ما يمسي الضوء الداخلي شعلة ضعيفة وربما يعني ذلك في المفهوم المسيحي أن هناك الكثير مما لم تجر حوله المحاولة. ولا يضاف إلى ذلك فقط العناية بالذات بما فيها من اتساع مجال الفتنة، سواء كانت قائمة بالفعل أو قامت للتو. وإلا كان الاتجاه نحو الداخل على الأقل اتجاها نحو شيء، وهو ما يمثل مهمته الفعلية.

هذا الأمر الخاص بنا يعرب أيضا عن ذاته عندما تعن الحاجة إلى الخارج هنا أو هناك. أي عندما يريد المرء في ذاته أن يفلت من مسار الأشياء، أو بصفة أولى عندما يستطيع أن يفلت. وهذا المسار تواصل من تلقاء ذاته بلا ريب، بعد أن قبل شيئا من سحر الذات في نهم وتجربه تماما. ولعلنا نذكر هنا حكاية أورفيوس في الأسطورة الإغريقية، ونذكر خاصة به كمغن للحق يجبر الناس على سماعه ويلفت الناس لمعرفته. ولكن هذا كان يتم في الأساطير من خلال تغير الخارج بصورة فردية؛ فثمة صوت مستقل، بل معارض للوضع القائم كان ينطلق بين فينة وأخرى. وقد نجح أورفيوس المترنم وفقا للأسطورة في أن يجذب إلى طربه الوحوش الضارية بل وحتى الأشجار والأنهار التي جاءت جميعا لتتعم بشدوه الذي يصدق به. لقد تمكن أورفيوس بقوة الطرب الذي كان ما يزال حتى ذلك الوقت طربا هادئا ملطفا للمشاعر برغم قدرته على التدويب من الولوج إلى العالم السفلي الكامن مؤثرا في آلهة الانتقام ذاتها معطلا دراجة إكسيون النارية كما ساعد أيريديكه زوجته حتى أوشكت على الخروج إلى النور مرة أخرى. لقد كان سحرا أبيض في مواجهة السحر الأسود المعادي للبشر الذي ظهر على يد الجنيات، وقد تمكن غناء أورفيوس من إسكاتهن بعد أن واجههن معارضا، دافعا إياهن إلى الارتقاء في مياه البحر. لقد انتهى أثر إغوائهن المسكر الذي لم يكن يخفي إلا المخالب والتمزيق والدم بعد أن حقق غناء أورفيوس عليهن فوزا كانتصارات أبولو، وكانت نهاية استدعينها هن لأنفسهن على غير رغبة منهن. وصحيح أن أورفيوس لم يتمكن من دحر سرب من النساء الثملات اللاتي قابلنه خلال شكواه من فقد يورديكا زوجته، كما تمكن من دحر الجنيات من قبل. بل إن هؤلاء الثملات مزقته كما مزق ديونيس من قبل، فصار الآن ممثالا له بلا غناء بشري مقتحم وإنما كإله احتفالي ماجن محب للحياة، فلم يعد مع هذا التداخل ملطفا للمشاعر مهددا للخواطير، وإنما بصفته الآن منتميا إلى مسار الطبيعة الثملة، حتى وإن كان أورفيوس كما تقول بقية الأسطورة توحد بعد ذلك مرة أخرى مع يورديكا

في عالم الموتى السفلي، وسكونه المفعم بالدموع، ذلك المكان البعيد عن تصورات ديونيس. وهنا كانت شكوى أورفيوس لفقد يوريدىكا وهي شكوى تنم عن الوفاء - هي ما أثار مرارة النساء الثملات وجعلتهن يمزقن هذا المغني الذي لم يكن يدعو لتعاليم احتفالية ماجنة. ويبدو هذا في الوقت نفسه كأنه نهج جديد للجنيات وكأنه جو لإله متجسد يغني كأنه ما يزال في بطن العالم القديم.

كانت الإرادة في شق هذا العالم والنفاذ منه صارت أقوى. وكانت المدرسة الأورفية، إن صح أن نقول ذلك، بدأت تبجل معلمها الأسطوري لأنه كان قادرا على العودة من العالم السفلي ثانية. كان أهم شيء في كل هذه الطقوس يتمثل في استخراج أسرارهم عن الخوف من حياة غير يقينية وموت يقيني بالضرورة. فمثل هذا الهروب المنجي أو النجاة الهاربة كان أمرا غريبا وسط حياة الإغريق التي بدت محبة لمتع الجسد وللدنيا فيما عدا ذلك. لقد كان تزهد أورفيوس وتعففه عن متع الجسد وعن الدنيا مضاعف الغرابة خاصة في مقابل غناء ديونيس المسكر، كان أشد غرابة وسط عالم اليونان العاكف على الدنيا. إلا أن الجسد هنا صار مساويا للقبر وصار إله الثمالة الذي يفكك الأعضاء في وضع يمكنه من تحطيم رباط الجسد بالقبر. صار من المتعين إيقاف عجلة إكسيون حقا، بصفته عجلة ميلادنا التي تدور داخل أجسام جديدة بصفة دائمة، وذلك من دون أن يخرج هذا عن نطاق ما هو كوني برغم كل هذا الخروج عن نمط الجنيات والخروج عن ما هو دنيوي في هذا العالم. أما العالم ذاته الذي انسلخ المرء منه على طريقة أورفيوس، فصار يفتح ثانية على الأقل في جانبه العلوي أي جانب الضوء تحديدا، أما الشمس بصفة خاصة فقد ظلت، وإن قيل هذا بالمعنى المجازي ثانية، شأنا «وثنيا». بيد أن معادلة أورفيوس عن الجسد-القبر أزعجت الشعور الإغريقي بالعالم والدنيا إزعاجا كبيرا بصفته غريبة عنه، أكثر مما كان يقوله أفلاطون الذي لم يكن يحسن الحديث عن مقدسات أورفيوس لهذا السبب وليس بسبب أبوللو، في الوقت الذي تتعد فيه رؤية أفلاطون بفكرة المثل عن هذا العالم بنفس الدرجة حيث ترتفع عاليا عنه، وتتضاعف،

وتتحول ثانية إلى مفهوم «سماوي». هذا في الوقت الذي خبر فيه أتباع أورفيوس قبل أفلاطون بزمن طويل فكر اليونان المتأخر السابق على الغنوصية، وهو فكر يعتبر العالم سجنًا. لقد رأوه سجنًا مهجورًا كعجلة إكسيون التي يناديها المنادي توقفي واسكني - وقالوا مثل ذلك لمسار الكون، وبصورة تجعل الكلمة التي تنطلق لا يتردد صداها ذاتها في فراغ غير كوني محض. بل إن هذا يعتبر بقية من بقايا الفهم الكوني لدى الإغريق، وهو كما سنرى فيما بعد ميراث من العهود الأكثر قدمًا، أي ميراث الوثنية الشرقية المتمثل في أساطير النجوم، حيث كانت النفس البشرية قد اختفت من أزمنة بعيدة وراحت تستدفي في إसार الطبيعة الخارجية ولم ترد، بل ولم تستطع أن تتحرك خارج هذا النطاق.

٣٨ الخروج والكون المصون لدى الرواقين وفي الفهم الغنوصي

لطالما انسحب الداخل المجرد من الحيز الخارجي المعادي لينطوي داخل نفسه، وطالما بقي في خاصيته ونأى بنفسه عن النزاعات، وتراجع ولم يكن معارضا إلّا لما. ومن كان بهذه الحكمة لا يتعرض للمطاردة إلّا قليلا، فلم تكن النصيحة التي تشير إلى العيش في الخفاء خاصة بالإيقوريين وحدهم، لكنها كانت أيضا نصيحة الرواقين كذلك. وقد ترافق مع ذلك نصيحة ليست في أساسها سلبية تقول بأنه لا ينبغي للمرء أن يسكن أو أن يدع أحدا يسكنه بالقرب من ملابس لا يكون له عليها سلطان. لقد كان ذلك يتم غالبا متحدا مع الحيلة الساعية نحو تحقيق ما ينشده المرء من راحة البال، والتي لم تكن تتحقق من خلال الانعزال في الجبال، وإنما من خلال الرواقية المحضة الداعية للمكوث داخل العش وعدم النظر إلى بعيد والقناعة بالعيش في تسليم، أي بالحياة وفقا لحكمة غير حقيقية. وربما يقود هذا إلى الخروج الكامل ظاهرا والذي يمتلئ بالميل إلى الدنيا تماما، لأنه كما في رواقية أهل القصور يعلن بوضوح: أن هناك أشياء في هذا العالم يعترف الإنسان بها حين يقاومها أكثر من اعترافه بها حين يمارسها مع الآخرين. وهذا الأمر يختلف - على الأقل في جانب

احتفاظه بالمشكلة - عن منطق الحكيم الرواقي الأصلي المقصود هنا. فهذا الحكيم كان يمكنه الإعراض مبتعدا عن العالم الذي قد جاء منه بدرجة تشبه التي كان يريد أن يعود بها متوافقا معه تارة أخرى، حين يقدم على إعراضه القوي عنه. وهو يريد أن يكون متوافقا مع العالم «غير الفاسد»، أي العالم بصفته «الطبيعة»، أو «مدينة زيوس» الذي كان يعتقد أنها رمز لوحدة الوجود. وهنا لا يحدد الحكيم الرواقي الطريق القويم الذي يحرر من القلق الداخلي والخارجي فحسب - وإنما في نهاية المطاف يكتشف أيضا عن العقل خارج الأفراد الكائنين داخل العالم ذاته، والمتحالفين مع هذا العقل. هذا الاكتشاف يمتد حتى تكوين دولة دنيوية يحكمها الإنسان، دولة حرة في وضع أساسها بلا إزعاج، تتبع تقليد الطبيعة الحقيقية على وجه التمام. إن هذا المسار القويم ينبغي أن يحدث في نهاية المطاف داخل هذا المذهب الرواقي المقتنع بالعالم، ليس عبر الفصل وإنما عبر الترقى والتجويد في «تقليد الطبيعة» من جانب المخلوق. وهذا يعني أن تجاوز العالم المزعج داخل الإنسان الحر وداخل صموده لا يرغب أن يخرج - خاصة من خلال هذا الأمر - من عالم الطبيعة، وإنما يريد تقديم مهمة باطنية تماما للوجود الكوني الحقيقي، تتمثل فيما يسمى الوجود داخل العالم، أو الكمال الطبيعي. وبمثل هذا التناغم المزعوم بين الحرية بمفهومها عند الرواقيين وبين الضرورة كما يفهمونها لا يبدو القدر والمصير داخل حرية الرواقيين حسب عمقها أو زعمها المعلن - إزعاجا لها، وإنما يبدو على العكس كأنه إرشاد لها، وكما تقول الحكمة اللاتينية «القدر يقود صاحب الإرادة، ويجرف الناكص عنها معه». وما كان لأناشيد أورفيوس أن تؤدي إلى الخروج من هذا التناغم الكوني المزعوم إلا قليلا، فهذا المنطق الحكيم المكتفي ذاتيا داخل الحكيم الرواقي أراد أن يكون مرتبطا ومتحدا بقوة مع مسار الكون وثباته. بهذه الصورة بدت النفس البشرية في نهاية المطاف متقاربة بشدة مع نفس هوائية تتحكم في كل شيء، أو مع روح تكمن داخل العالم الباطني المائل، الذي يخلو من الآخرة. فهذا «المسيطر» داخل الإنسان المحرر تحديدا والذي تركه يسير منتصب القامة عبر العالم كان لا بد أن يصبح جزءا من مبدأ التوالد في الكون وأن يصير عقله المنتج - ويبقى.

راح الخروج يزداد قوة عن ذي قبل، كلما اكتنف البيئة المحيطة مزيد من السوء، وكلما شعر الناس بضغط قدرهم وعدائهم لهم، وكلما عادوا للتمرد عليه وانفصلوا عنه. وبهذا صار الإنسان يشعر كأنه سجين والروح كأنها فتاة في بيت مدهش من اللحم والمادة، لا تنتظر فيه إلا الاختطاف لتخرج إلى الطريق الذي يكشفه السر. ولم يكن آخر مظاهر ذلك الأمر التدريب على الموت الذي كان يعد أيضا عند الغنوصيين نوعا من الرقي، حتى وإن كان رقيا تهديديا كما هو الحال مع الميلاد في هذا العالم السفلي. إن العالم الذي قامت الروح الصاعدة والعائدة بقياسه صار عالما مختلفا تماما عندهم كما هو مختلف في علوه الكوكبي الكوني الفعلي الكامل عن ما أطلق عليه الرواقيون «مدينة زيوس». وفي المقابل فإن هذا العالم صار هنا محكوما بأرواح الكواكب بوصفها حكاما شريرين، بوصفها «آلهة مسيطرة» فعليا، وهو قدر لا ريب أنه لم يعد ودودا كما هو الشأن عند الرواقيين. على هذه الشاكلة صار من الضروري إيجاد كلمة مرور للنفس المفارقة، خاصة حين تقوم «بمعراجها السماوي» حتى يتسنى لها أن تمر بسلامة أمام حكام العالم الكواكبيين الشريرين، أولئك الذين يرتبون الضر في الكون، وكذلك حين تمر أمام مصادر «القدر المحتوم» ذاته. أي بصفتها صارت أسطورة كوكبية أكثر ظلمة وأكثر معاداة للإنسان، ومجافة للطبيعة الرواقية الخيرة، بل «وللتماثل مع الطبيعة» كما يقول الرواقيون. «نعم لم تعد الكواكب وحدها، بل صارت دوائر الحيوان الإثنا عشر تحسب ضمن مسارات النجوم الثابتة، صور النجوم الإثنا عشر لدائرة الحيوان ضمن غيلان النهاية؛ لقد صارت سماء النجوم كلية مثل عضه الشيطان وصار الكون كله مثل طاغوت مستبد. فالشمس والقمر والنجوم صارت كلية مسارا للأقدار المحتومة كما صار مدبر الكون هو الشيطان» (انظر مبدأ الأمل ص. ١٣١٥). ومن هنا جاء نداء التوقف عن مسابقة الضرورة حتى نصل إلى الغنوصي بولس و«ضربه على عصي عالم الموت هذا». حتى في علاقته اللفظية بأرض العداء التنجيمية الغنوصية: «فإن مصارعتنا ليست مع دم ولحم، بل مع الرؤساء، مع السلاطين، مع ولاة هذا العالم على ظلمة هذا الدهر، مع أجناد الشر الروحية (أي القوى الكونية) في السماويات.»

(رسالة بولس الرسول إلى أهل أفسس ٦ / ١٢). ويصل الأمر إلى أغسطين، الذي يعد يسوعا للمسيحية الغنوصية، والذي أدار رؤوس رجال الإدارة الأشرار، حتى لا يرون شخصية الإنسان كما قال في اعترافاته: «إن السبب في تميز المسيحية عن الفلسفة الوثنية هو أنها تطرد الأرواح الشريرة تحت السماوات وتحرر النفوس منها». (الاعترافات القسم العاشر). إنه انفصال عن العالم إذن، جاء من جانب الغنوصية، وحيثما نظر المرء وجد أن حيز الطبيعة بدا بذلك متفككا تماما عبر هذا العلو الظاهري والباطني: غير أنه - في نهاية المطاف - وأكرر غير أنه لم يكن في مقدور الغنوصية أن تغادر أيضا الصورة الثابتة القديمة عن الأرض والسماوات، وبصفة خاصة بوصفها صورة تم تجاوزها مطلقا؛ لأن صعود الروح خاصة وهو الشعار الغنوصي الكبير ظل هنا من وجهة نظر التطور محظورا وكذلك بالضرورة من وجهة نظر فلسفة الفيض الإلهي، على الأقل إذا وضعت ضمن معايير الأساطير الطبيعية. وقد امتد أثر هذا من فالنتينوس الغنوصي إلى يعقوب بومه وفرانس بادر؛ بل كان له أثر في دعوى «الطبيعة المقدسة»^(١) أكبر مما أثر في دعوى الرواقيين بأشد جوانبها ورعا وما نادوا به عن طبيعة-زيوس، أو الطبيعة التي خلقها زيوس كما قالوا. ولم يكن التصور عن الشمس والقمر خلال استخراج نور الروح من هذا العالم فيما تصوره تلك العقيدة مجرد أمر صادر عن قوى الشر، بل كان أيضا بمثابة آلة حفر تظهر الخير الباطن إلى الأعلى. ولقد كانت نظرية الفيض الغنوصية موجهة هنا خاصة إلى الطبيعة أي إلى كلا الجنسين الذكر والأنثى، وهي صادرة من النور الأول متجهة إلى هذا العالم كما وصفوا. ومن ثم فهي في هذه الحالة أيضا بيان لطريق الصعود عند العودة ثانية إلى النور الأول؛ فالشمس والقمر، والأنثى والذكر وجميع تلك الثنائيات، التي ترد في مراحل «الاقتران» النجمي التي ينصب فيها النور عبر العالم. وكان فالنتينوس خاصة هو الذي أسهب في وصف التتابع الطيفي والنوعي للنور الأول خلال هذا الهبوط

(١) العمل الرئيسي للطبيب وعالم الطبيعة السويسري يوهان ياكوب شويختسر (١٦٧٢ - ١٧٣٣) اشتهر بأبحاثه عن الحفريات وله نظرية عن رجوع الحفريات إلى طوفان نوح (نظرية الطوفان). وظهر هذا العمل (الطبيعة المقدسة) في سويسرا عام ١٧٠١، وكان شويختسر على قناعة بفكرة رينيه ديكارت عن أثر القدرة الإلهية إلى جانب القانون الطبيعي في العمل الإلهي. (المترجم)

إلى الكون (في إطار الفيض) وكذا وصفه لمراحل الازدهار (في إطار التطور)، أي أنه وصف القوى السماوية التي تهبط إلى الكون، والسلم السمائي بما في كل ذلك من صدى لتراث اليهود وتراث بابل القديم، بدءاً من حلم يعقوب (سفر التكوين ١٢/٢٨) وحتى نظرية أفلوطين عن انبثاث الأفكار من الإله الواحد إلى هذا العالم. وكانت فكرة الثنائيات المتزاوجة هي ما يميز الفكر الغنوصي في هذا السياق أو ما يسمى «الاقتران»، ذلك العرس الثنائي الجنس في كل مجموعة من سلسلة الأفكار تلك: فلم يتحدد قصداً على الإطلاق سلم منطقي لا في الارتقاء ولا في الهبوط، لا بالجسد ولا بالطبيعة ولم تتحدد معايير حسية عاطفية مطلقاً. بهذه الطريقة أطلق على الزوج الأول من هذه الثنائيات عند فالتينو السكون-الهوة وأطلق على الثاني الروح-الحقيقة وعلى الثالث اللوجوس (الكلمة)-الحياة، وهكذا حتى نصل إلى المجموعة الثامنة والأخيرة من هذه الثنائيات التي يظهر فيها الضوء مباشرة في الظلمة ثم يحل في أولئك الذين لم يدركوه. ويبقى الأمل في الأثير والنور اللذين يرتفعان ويتآخيان حتى يحيطا بالعالم التحتي. وبهذا يتكوم سحر الشمس والقمر وتتكوم صور السحر كلية فوق القدر الشيطاني المحتوم فلا تخرج من إसार أساطير الكواكب برغم وتر النبرة المتسامية، بل ربما بسببه. وتستقبل هنا أساطير الكواكب أكثر مما هو عند الرواقين برغم أنها نقلت أيضاً إلى العالم العلوي فمسرحة عرضها ظل كما كان في القديم ولم يجد القمر ولا الشمس عن مكانهما. وبالتالي لم يخرج ربيع جديد تماماً من النور الكوكبي المشع ولا من النور الباطني كذلك.

٣٩- أسطورة الكواكب والأثر البابلي المصري في الحياة الأرضية والسماء المرصعة بالنجوم في الكتاب المقدس

كثيراً ما قادت جميع الطرق إلى الخارج بما فيها الذين يسرون عليها. ولم يكن ما يضر البشر ولا ما ينفعهم في معظمه أمراً بشرياً. فقد كان ما يخصهم في ذلك كتقلباتهم المختلفة مثلاً بشأن الطبيعة الخارجية ومسارها أمراً ضئيل القدر. وبدلاً

من ذلك ساد الخوف من البرق والرعد والحيرة في مواجهة الشائهن عمليا، وعدم القدرة على التدخل في عائد الأعوام السمان أو الأعوام العجاف، فقد كان الإنسان كالذي يتقلب في مقلاة. كذلك لم يكن لوجوده الهائل أثر مقبض فحسب، وإنما كان له أثر شبحي في المقام الأول؛ وهكذا تسرب أكثر وأكثر إلى داخل عالم لا يتقدم إليه العقل الخاص الذي يعارض هذا الأمر. ولا يتعارض مع هذا العقل على الإطلاق الجوهر الساحر السحيق في القدم والذي يدركه الناس بصورة استثنائية تماما كما لم تتعارض معه صورة العالم الأرواحية^(١) التي شملت كل شيء في البداية. كذلك لا تأتي القبضة السحرية بالذات من دون الأرواح المفرعة التي ينبغي أن تساعد من يستدعيها، ويجعل من نفسه شبيها لها، ولكن عن طريق قناع يحمل وجه حيوان أو غول أو شمس أو قمر بدلا من الرأس ذاته. وإذا كانت هذه الطقوس العبادية تحتاج في كل مكان إلى مساعد بشري من السحرة الشامانيين^(٢) فإن الأديان الكبرى التي تنشق من الأساطير الطبيعية تخرج لنا أمام قمرها أو شمسها مجتمعات أمومية أو أبوية النزعة ولا تظهر مؤسسين فعليين بأسماء فعلية لها شخصية محددة. ولم تبين لنا هذه الديانات الطبيعية في الدولة الرسمية بمصر وبابل مثل هؤلاء المؤسسين لها حتى ولو في جزء قليل من شخصياتهم ولا برزت بروز موسى ومحمد ويسوع، ويسوع بصفة خاصة. وبدلا من ذلك فإن طرح سؤال عن من أسس دينا من الديانات الأوروبية «الوثنية» يمثل بحق مدعاة للحيرة، بل إنه يبقى بلا معنى تقريبا. فهذا يؤدي إلى أنه حتى لدى المؤسسين المفترضين للدين الطبيعي الأسطوري يبدو

(١) مذهب الأرواحية هو مذهب يقول بحياة المادة ويعتبر أن كل ما في الكون له روح بما في ذلك الرياح والمطر وغير ذلك بل ويعتقد أن للكون نفسه روحاً. (بروكهاوس - المترجم).

(٢) الشامانية : لون من السحر يمثل عقيدة بدائية في شمال آسيا وأوروبا يستخدم لعلاج المرضى وكشف المخبات والسيطرة على الأحداث ويتميز بالتصور عن عالم محجوب هو عالم الآلهة والشياطين وأرواح الأقدمين، وبأن هذا العالم لا يتجاوب إلا مع الشامان وهو الكاهن الذي يستخدم السحر للعلاج وغيره، وله صدى كذلك عند الهنود الحمر في أمريكا. (المترجم).

الجانِب البشري كالذي يتقلب في مقلاة حيث يشبه في النهاية الإله «إردا»^(١) الهامس داخل تجويف الأرض أو عملاق الشمس جلجامش أو كاتب الحكمة توت^(٢) الذي لا يعدو في نهاية المطاف أن يكون إله القمر. وكان التفريق بين الحق الأمومي والحق الأبوي أو بين سيادة الأرض والقمر هنا أو سيادة الشمس هناك داخل الأسطورة الطبيعية أهم من التفريق بين هؤلاء المؤسسين الذين بدوا في كل الأحوال شيئاً يمكن الاستغناء عنه. فقد أعلت الطريقة الأمومية الأنثوية للمعبود الطبيعي، الذي اكتشفه باخأوفن^(٣)، في صورة رمزية مقام الضيق على مقام الاتساع، ومقام الكهف على مقام الربوة والليل على النهار وجاي-لونا (ألوهية الأرض-والقمر) على سول (ألوهية الشمس). وما يزال لذلك أثر في جميع العبادات «الأرضية» من بعد، حتى في «التعظيم» الأنثوي لأنثيونه ابنة أوديب، بل إن أثره امتد بصفة أخص إلى الديانات الأمومية لربة الخصب في آسيا الصغرى (كيبيله) أو نظيرتها في فلسطين وسورية (أستارتا) أو إيزيس في مصر أو ديمتر (ربة الزراعة عند اليونان) وصولاً إلى هلال القمر الذي تقف عليه ماريا أم المسيح. أما الطريقة الذكورية الأبوية فقد أعلت على عكس ذلك مقام رموز الشمس فقط، بوصفها رموز العظمة الكونية المسيطرة على الإطلاق. وعلى هذا أنشأت هذه الطريقة معمارها تقليداً للشمس من خلال الاتساع والرسوخ بما تضمنت من سلام تصعد للسماء أو مبان تتأثر بسطوع الضوء وخفوته وبأبراج الكواكب والأهرام المدرجة بدلاً من الكهوف، ثم بالأهرام ذات المنظومة الهندسية الصارمة وحتى طرق المعابد كما نرى ذلك في

(١) إردا اسم ألماني للإلهة الشالية يورد إلهة الأرض وأم الإله تور الذي عرف في شمال أوروبا ولا توجد شواهد تاريخية تدل على هذا الاسم ولكنه نبع من تصورات يعقوب جريم وتبناه ريتشارد فاجنر. (المترجم)

(٢) توت أحد الآلهة الأسطورية في مصر القديمة، وهو إله الحكمة والمعرفة والسحر، ويعد حامياً للكتاب وموظفي الإدارة ويسمى أيضاً إله القمر ويصور في هيئة قرد من فصيلة القردوح أو كبشر يحمل رأس العجل إيبيس، وكلاهما كانا من وسائل تقديسه. (المترجم).

(٣) يوهان ياكوب باخأوفن مؤرخ للثقافة وباحث في الآثار السويسري الجنسية، عاش بين عامي (١٨١٥-١٨٨٧م)، وهو تلميذ سافينيز حاول أن يقدم تفسيراً رومانسياً للأساطير والرموز القديمة وهو أول من وضع مفهوم «الحق الأمومي» للوجود الإنساني، الذي يشير إلى أن أصل الوجود أمومي أنثوي الجنس وليس أبوياً ذكورياً. (المترجم).

بابل وفي مصر خاصة. وصارت مقاييس أشكال المعابد بالذات تقليدا لأشكال الكواكب والنجوم؛ وإلا ما صح أن ما بنوه كان «بيتا» لإلههم الشمسي الكوكبي. وقد جاءت القبة عند الكلدانيين بوصفها صورة لقبة السماء، وتوضح بشدة في معبد بانتيون لجموع الآلهة الذي رصعته النجوم وصولا إلى كنيسة أيا صوفيا التي ليس لها في المسيحية نظير في هيئتها المصممة كقبة السماء. كل هذه الصور من تقليد بناء الكواكب في بيوت الرب يعود إلى أسطورة النجوم القديمة ذات الطابع «الوثني» خاصة، وهي تفتح باب الرؤية بالدرجة الأولى على المقام الرفيع للشموس فيها والتي خلفت مقام الأمومة السابقة زمنيا، وفي هذه الأسطورة يسود معنى الخروج الكامل، أي الخروج من الكهف الأمومي، إلى الرواق العلوي المزدهر المتمثل في ربة الأرض المتحدة مع أورانوس أي أورانوس المتمدن في النهاية فوقها. ولم تمتد هذه الأساطير الكواكبية إلى الرواقين والغنوصيين فحسب وإنما امتدت أيضا إلى أسطورة الخروج أي أسطورة الكلمة الخارجة من الطبيعة كما يقول الكتاب المقدس ذاته، الأمر الذي يبدو تناقضا تاما، لأنه يغطي عليها ويصعبها بصورة كبيرة أيضا، إلا أنه - كما نرى ابتداء من سفر أيوب وحتى مشاهد نهاية الزمان - تدخل في حيز غير آدمي، بل حيز أسطوري، بل وأسطوري غير منته.

وهنا يجب دائما أن يراعى طول المدة التي يستمر فيها المعتاد قائما. وكيف يقتحم الأجنبي القادم من الأرض الكنعانية ومما هو أبعد منها وأعلى ليلج إلى الكتاب «الروحي». لقد كانت كنعان ما قبل إسرائيل أرضا استعمارية قديمة للبابليين تعج بتقديس كوكب الأرض والنجوم، ثم إن تقديس يهوه ظل يكافح ضد الآلهة هناك (البعاليم) طويلا. كما لم تكن طقوس مصر القديمة وليس فقط أوعية طهي اللحم وحدها يسيرة النسيان، وهو ما يشاهد في آثار بتاح الخالق، الذي اعتقدوا فيه أنه يشكل مخلوقاته من الصلصال. لقد وصف كثيرون التأثير القادم من جنوب غرب آسيا على الكتاب المقدس، خاصة التأثير البابلي وهو الأقوى بصورة مبالغ فيها حوالي عام ١٩٠٠ م، كما أوضحته الاكتشافات الجديدة؛ وقد أخرج كل من ديليتش

وفينكلر وجيريمياس الثنائي «بابل-بيل» (أي بابل-الكتاب المقدس)، حيث لم ير هؤلاء الباحثون أن ما جاء في الكتاب عن الوصايا العشر وما قبلها من الطوفان وبرج بابل ليست في الغالب فقط تراثا بابليا، وإنما اعتبروا فوق ذلك أيضا أن بابل ظاهرة في الآباء الأوائل لإسرائيل وفي قصة يوسف بل وحتى موسى، برغم ما تدل عليه قصته من ارتباط أضعف بالكواكب والنجوم. أما يسوع فتم ربطه في النهاية (وكما نرى من كتاب آرثر دريفز عن أسطورة المسيح) بآلهة النبات وآلهة العام في جنوب غرب آسيا مع التأكيد على ذلك بإحالات إلى التقويم السنوي ودورة حياة الحيوانات داخل مسار حياة يسوع ذاته. وتم ذلك باستخدام الكثير من القياس لدرجة أن سؤالاً مثل: هل عاش نابليون حقاً؟ طرح كتقليد هزلي ساخر لمضمون ما قاله آرثر دريفز عن أسطورة يسوع، وأجيب عنها بالنفي أيضاً. وكل ذلك جاء عبر الأسطورة المغالية التي استخدمت في هذا السياق: فنابليون = أبوللو، والأم ليتيشيا (أم نابليون) = ليدا^(١) في الأساطير القديمة، وميلاد نابليون في كورسيكا = كريث القديمة، والمارشالات الاثني عشر حول نابليون = الرموز الاثني عشر للحيوان حول مسار نابليون-أبوللو-إله الشمس، وسانت هيلانا = الغرب، حيث تغرب الشمس. إلا أنه برغم هذا التقليد الساخر القاصد إلى التعليم، وبرغم إهماله المحق للمبالات التي صاحبت قديماً ثنائية الكتاب-بابل، إلا أن هناك مقاطع مهمة في الكتاب المقدس ظلت متأثرة بأساطير عبادة النجوم ولا ريب، حتى وإن كانت بهذا الفهم لا تمت للتاريخ بصلة، وليس لها خصوصية تذكر. وحتى ألفريد جيريمياس لم يزعم شيئاً من هذا خلال حديثه عن أكثر الأمور ارتباطاً بالكتاب المقدس وذلك في كتابه «بان بابيلون» (مملكة بابل)، بل إنه فصل عنها الأساطير الكنعانية بوصفها لمسة، أو بوصفها «تجميلاً» للأحداث التاريخية الحقيقية وما تحمله في الكتاب

(١) ليدا في الميثولوجيا الإغريقية هي ابنة الملك تيستيوس حاكم أيتوليا، وزوجة تينديروس حاكم أسبرطة، أعجب بها زيوس وأغواها عبر تجسده في هيئة بجعة ووقع بين ذراعيها في محاولة ليحمي نفسه من أحد النور، اشتهرت الأسطورة في عصر النهضة وما بعدها بعد أن صورها مايكل أنجلو في لوحة «ليدا والبجعة». وليدا هي أيضاً أم هيلين في ملحمة طروادة وأم كليتميسترا وكاستور وبوليدويكس، وسمي أحد أقمار كوكب المشترى «القمر ليدا» نسبة إليها. (المترجم).

المقدس من معنى مغاير. وصحيح أن البابليين اشتقوا صيغة الشكر لله «هاليلويا» في الكتاب المقدس «كلية» من اللفظة السامية القديمة للهلال الجديد، إلى غير ذلك، لكن مثل هذه الاشتاقات ترد كذلك عند علماء الصرف أيضاً، وما هي إلا نفايات كلمات. على عكس ذلك يقول جيريمياس في كتابه «العهد القديم في ضوء الشرق القديم» (١٩٠٦ ص ٧٣ والتي تليها): «العناصر الميثولوجية التي تحيط بالقصة لا تثبت شيئاً ينتقص من الجانب التاريخي لمادة الكتاب بصفة عامة ... ففي مثل هذا السياق نرى شخصاً كشمشون، الذي لا تتضمن قصته إلا عناصر ميثولوجية صرفة» (فقد كان شعره يشبه أشعة الشمس ومن ثم كان هنا مكمناً قوته) «والذي كان اسمه المجرد يقدم دليلاً على شخصيته (النجمية-) الأسطورية» (شمشون = الشمس الصغيرة)، «كل ذلك لا يستبعد الأساس التاريخي للقصة». وربما يضاف إلى ذلك أن قصة ويليام تل وناظر الأرض جيسلر تعرض أسطورة اسكندنافية قديمة عن الشمس، تم تطبيقها على كل من البطل الشعبي وناظر الأرض مظلم النفس، دون أن يدل ذلك على ما يناقض الوجود التاريخي لكليهما، ولا للثورة السويسرية. وبرغم ذلك يعلن عنصر الأساطير النجمية عن نفسه بصفة خاصة في لقطة إصابة التفاحة فوق رأس الصبي ابن البطل تل، وكذلك في شخصية جيسلر ممثلاً عن ذئب المستنقعات في الأسطورة القديمة الذي يريد أن يقتل الشمس الفتية، وهو عنصر لا يمكن إنكار قياسه على ما في الكتاب المقدس من خلال نقطتين. فهناك تماثل كبير بين هذا وبين قصة قتل الأطفال في الكتاب المقدس عند فرعون مصر وعند هيرودس في بيت لحم. كما نجد أسطورة الأرض المقدسة متداخلة مع أسطورة الشمس المقدسة عندما نرى يوسف في الجب ونرى إله الموت والحياة أتيس عند الفينيقيين وإله البابليين تموز (الذي أطلق عليه عند الهيلينيين اليونان أدونيس)، ويتمثل ذلك مع موت المسيح وقيامته على طريقة موت إله النبات وقيامته وإله العام المرتبط بالشمس. إن جب الشتاء ويوم الفصح يمثلان الأقدار المتداخلة في مسار حياة إله الأرض الأسطوري وإله النجوم الأسطوري التي ترجع إليه التقاويم معاً، إله العام الذي يغوص في العالم السفلي تارة ثم يعود للحياة تارة (والذي تمثله

أعياد تموز البابلية أقوى تمثيل). وربما أخيراً قسمت دورة الحياة تلك (في هيئة شتاء سنوي، وربيع سنوي) عبر هذا الملمح النجمي الأسطوري في المقام الأول لنصل إلى أمر جديد يقطع تواصلها. ونعني بذلك تقسيمها من خلال سلسلة أبراج تميزها صور الحيوانات، تستعيد فيها الشمس نقطة ربيعها المتغيرة كل ثلاثة آلاف عام، أو بالأحرى من خلال التفسير القائل بأن مسار هذه الأبراج الحيوانية تمثل أعمار العالم (الدهور السحيقة). فإذا ما ترك المرء هنا تلك الرموز الحيوانية الاثني عشر جانباً والتي يمثلها اثنا عشر مارشالاً لثنائية نابليون-أبوللو بصورة هازئة نوعاً ما، وكذلك ما يشبهها من متلازمات كالاثني عشر ابناً ليعقوب، والحواريين الاثني عشر والأبواب الاثني عشر والأسس الاثني عشر لمملكة أورشليم (رؤياً يوحنا ١٢/٢١ وما بعدها)، فسيكون حقاً ما تشير إليه الحفائر البابلية من أن ميثولوجيا الدوائر الحيوانية في عقيدة الكتاب المقدس تبدو كأنها عودة لدهر جديد. وبداية من العام ٣٠٠٠^(١) تقريباً لم يعد التقويم يتوافق مع وضع نقطة الاستواء الربيعية للشمس، بل صار يقترب من رمز الثور «عجل أبيس»، ذلك «العجل الذهبي» في مصر وفي بابل. لقد تحولت نقطة استواء الربيع لدى مولد يسوع بصورة حاسمة إلى مدار رمز الحيوان التالي وهو برج الحمل، إلى بيت الحمل = «الكبش الصغير» وقد فاز «الحمل». إلى هذا الحد يندرج رمز الحمل للمسيح تحت صورة كونية من ذلك الزمن، بل وأكثر من ذلك: فقد كان لرمز الحنان في وعي ذلك العصر أيضاً أهمية لأساطير الكواكب، وكان له «أصل» نشأ عنه. فقد كانت أساطير الكواكب تشمل جميع الأعياد التي ليست في الكتاب المقدس وكانت تصبغ شيئاً ما أعياد إسرائيل، بما في ذلك من تداخل ليلة الميلاد مع تحول الشمس، ويوم الفصح مع الربيع، وهو تقديس للطبيعة. ومن ثم كان تأثير أديان تقاويم العام في جنوب غرب آسيا كافياً لتفسير تلك الأعياد وتوجيهها لخط الكيان الإنساني الروحاني ليندرج تحت الدوائر السماوية والأرضية. هذا الأمر يمنحنا تفسيراً آخر يتعلق بالأساطير

(١) واضح أن الكاتب يقصد هنا عام ٣٠٠٠ م قبل الميلاد (المترجم)

الطبيعية المرتبطة بليلة الميلاد ويوم الفصح (القيامة) وهو تفسير أبسط في أقل تقدير وبلا ريب من التفسير الروحاني الموحى بالتميز، حيث يدل التفسير الأبسط على أن الطبيعة لا تفعل شيئاً غير «التأكيد على خطوطها» وأنها «تحتفي معنا بلا وعي بأسرار المسيحية» بوصفها طبيعة لا فعل لها وملقاة كلية تحت أقدامنا. وإلا ما كان هناك ذكر يبقى للتأثير المضاد لأساطير الكواكب، حتى على الكتاب المقدس، على الرغم من أنه لا يتضمن - حتى بما فيه من خرافة وخيال جامع لا يمكن مناقشته - معنى لتلك «الطبيعة» الهائلة التي لا يمكن إهمالها والتي لا يمكن أن تعد بحال مجرد مرحلة سابقة بلا وعي، أو مجرد حيز تمهيدي وغير أصلي للفعل الإنساني. وبهذا يظهر الإيحاء بأن مضمون الطبيعة يبقى - بعد أن أسس الإنسان فوقه منطقته الخاصة - مجرد قش أو مادة خام في أحسن الأحوال بينما يكون العمل الإنساني أمراً مستقلاً عنها مصنوعاً بيد الإنسان ومنتجاً منه ورفيع القدر بوصفه إطاراً شاملاً وروحاً ثم روحاً ومرة أخرى روحاً في ذاته. غير أن هذا الأمر يتعارض مع مجرد الدعوة إلى العودة إلى الطبيعة التي لم تخدم أبداً بإهاها الأركادي على مستوى الكون الكبير والكون الصغير (الإنسان)، بل إنه يتعارض مع التعميم الاستعلائي للجملة القائلة: الإنسان يخضع الطبيعة لذاته. فإن لم يكن ذلك متحققاً، أو لم يكن عندئذٍ للعالم الخارجي وما فيه من مادة - مهمة يؤديها في ذاته؟ ألم تكن الشمس والنجوم والقمر، حتى وإن كانت تحتل حيزاً ليس لها، كما تقول مشاهد أهوال القيامة، ممسكة بكتاب النذارة في هذا الشأن، وحيزه الذي لم يكن - روحياً فقط؟ تلك هي المشكلات الأخيرة التي يبدو أنها بقيت حية في المفهوم الذاتي للإنسان داخل الكتاب المقدس عبر آثار الأسطورة النجمية القديمة، ليس فقط من الجانب التاريخي وإنما من الجانب الغيبي الميتافيزيقي. فإما العقل - وإما الكون لا يعني هنا تلقائياً إما - أو الدالين على التعارض، وكأنهما الفرضيتان المتعارضتان: إما قيصر وإما المسيح، وهكذا لا يعني هذا ببساطة استبعاد ما نستغني عنه بصفته كوناً يتغير، أو بصفته إمكانية أخرى للكون، بما لا يزال فيه ممكن التذكر ويجعل «الطبيعة» فضلاً عن كونها كتفا بارداً أو موضع بث للكآبة، وعاء لما كان ومضى، أو سكونا أو حيزاً متسعاً. إنها

مكان للتجانس يضم الحياة الطبيعية القائمة، وهو مكان جميل كالأرض أركادي السكون، وهو متقارن الشمس والقمر في عظمتها التزاوجية العالية. والخلاصة: تلك هي غواية «الوثنية»؛ إنها لم تطرد ببساطة من الكتاب المقدس، وإنما فصلت جزئيا وغلبت عليها العناصر الأخرى.

٤٠ - لفظة خارج السياق: أركاديا والطوبيا

١- يمكن للمرء أن يتمنى شيئا ضعيفا ورقيقا. حتى إن لم يكن مرادا هكذا، فإنه يستخدم بصورة مختلفة. ومن ثم تأتي مثل هذه الأمنية الصغيرة المجردة كثيرا وبصورة موسعة، فالإنسان يمكن بلا ريب أن يكون لديه مطلب لمدة طويلة دون أن يريد تحقيقه. ومن هنا يمكن أن نتوقع ببساطة أن السعادة قد تقع في حجورنا من تلقاء ذاتها. ومن هنا يمكن أن تبدو شيئا جميلا جمالا خاصا.

٢- من الواضح أن هذا الأمر يتضمن أيضا ملمحا طفوليا، كما يتضمن غالبا كذلك صورة ثابتة للأشياء الأفضل، التي تتعلق بها فعل التمني بوصفه فعلا سلبيا تحديدا. وكما يحتاج الطفولي أن يهدى ويجب ذلك فإن الحلم ينقصه أيضا كل ما يمكن أن ينتزع بالكفاح، بل وبالإيجاد بما في ذلك من جهد تبذله الإرادة كما يبذله العقل. وهذا النوع من الخير متاح في الوجود الخارجي عنا في كل حال، وهو لا يحتاج أن نقوم نحن بإيجاده.

٣- وهكذا وجد نزوع رقيق وأكثر نضوجا في كل حال نحو هذا النوع من الخير، حيث يبدو كل شيء بالطبع أخضر مزدهرا وكأنه فراش مرتب، وحيث لا يوجد صراع قاس من أجل الوصول إليه ولا يوجد غضب حول ترتيبه وإعدادة، ولا توجد ضرورة لذلك. وهكذا عاش الحلم الأركادي الجميل في مثل هذا الحال وهو حال لا يتسم بالتوفيق كما لا يتسم بأنه شطب من القائمة فحسب. أما أركاديا: فهي طبيعة وجماعة إنسانية لطيفة ولا شك، وهي سعادة بسيطة فاتنة بعيدة ابتداء

عن خصائص الذئب. فبدلاً من هذا تزدھر فيها سمات الدفء والأمان والمرح والبراءة، وثمة جماعة ممن يتوافقون فكرياً يسكنون واديهم داخل طبيعة ودودة على نفس الدرجة. فهذه اللجنة الطبيعية لم تصور في هيئة الطبيعة الرعوية الريفية بلا سبب، منذ القصائد الرعوية الفاتنة التي كتبها ثيوقريط والقصائد التي قلد فيها إبيقور ساخراً اللجنة الخاصة التي تصورها. إن أسطورة العصر الذهبي أضافت نصاً أصيلاً له أثره كما أضافه من بعد تصور الكتاب المقدس عن صورة الفردوس وهو ما يراد بالجنة حين تذكر على الإطلاق، إنها عدن المفقودة. بل حتى الجنان المصطنعة في عصر النهضة وحدثات مرحلة الروكوكو وبصفة أخص الحديقة الإنجليزية التي نشأت فيما بعد هي التي جلبت معها بصورة جلية ذلك الشعار القائل: «أخرجوا إلى ظلالكم الخضراء، الذي تغنى به الموسيقار هيندل في مقطوعته «لارجو». فالرابط بين كل هذا هو ما يمكن أن نسميه هنا اتجاهها حدائقياً، منذ ثيوقريط وعبر كل ما توافر من جمال مصطنع يكرر دائماً الشكل الأركادي بالمعنى الحرفي دون أن يتضمن الطبيعة البرية بما فيه من إشارة دائمة إلى الجوانب الشعورية التي يدل عليها مسرح يصور العالم الحالم (أركاديا). ولا يقتصر هذا على مجرد معزوفات الرعاة، وإنما يشير أيضاً وعلى وجه الدقة إلى خطة مهمة وعالية القدر، صورتها حديقة موزار في الفصل الأخير من عمله فيجارو، وهي طبيعة لا يدخل إليها هواء غليظ من سائر أماكن العالم، إنها نجمة بين القمم الساكنة، «حيث ترمق نجمة المساء حبناً بود خالص»، وهي مخبأ رقيق محاط بنسيم الزهور، وبليل الصيف والفرحة الصامتة. وهناك قصيدة للشاعر الألماني كلوبشتوك تسير في نفس المسار حيث تصور حالة من النشوة بباقات الورود «وكانت اللجنة من حولنا»، وما كان لشغف العاطفة ذاته أن يتحقق بدافع نسيم اللجنة من دون براءة الرقة الدائمة، وسط بيئة أركاديا الصافية التي لا تتلاشى أبداً وجبل الزهرة الذي لا يغيب أبداً. وهكذا أيضاً تظهر أركاديا على الصور وفي الأدب في هيئة قيئرا (أفروديت) غير الكاملة أو في قصة توركوأتو تأسو عن حديقة السحر وبطلتها أرميدا، فهي ليست أجواء اختناق إذن وإنما أجواء مودة وسلام. إنها سعادة الآخرة بما تتحقق به من عوامل كالشباب والمتعة الأرضية

التي لا تمت لملائكة حراس العرش كما عند اليهود ولا إلى سعادة اليونان القدماء المستدعاة هنا بما في ذلك من أشكال سماوية وأقل سماوية أحاطتها الجنة. وكم تبدو أركاديا أخاذة بهذه الصورة في موسيقى أورفيوس التي أبدعها جلوك حين ينظر المرء لمثل هذه الجنة: «ما أصفى السماء التي تغطي هذا المكان، / وياله من ضياء رقيق يشع في ناظري»؛ - تلك صورة لطبيعة جميلة بلا ريب. وحتى الكائنات السماوية تسأل هنا عن الذكر والأنثى، برغم، بل لأن الرقة أحد مكوناتها الأركادية. وبرغم كل ذلك كانت دنيا جان جاك روسو كلية مطمحا وهي تمثل احتجاجا هادئا على الضغط الذي ينتجه التصنع و«اللاطبيعة»^(١). وتشارك المودة خاصة كذلك في الطول والعرض قطعة الأرض التي تسمى دائما أركاديا.

٤- لا يعتبر هذا الاسم من حيث منشئه جميلا في الحقيقة بأي حال. فأركاديا تعني في الأصل أرضا جبلية ورعوية ملفتة للنظر إلى حد ما داخل جزيرة بيليونيزا اليونانية. ولم تنشأ طبيعتها السارة أو المقدسة إلا عام ٤٢ قبل الميلاد مع الشاعر فرجيل. وقد وصلت إليه هذه الإشارة من المؤرخ بوليبيوس الذي ينتمي هو ذاته إلى مثل هذه البقاع الأركادية التافهة وكان محبا لوطنه ومصورا له في أجمل صورة، حيث رفع رعاته إلى مصاف رجال أعلى ووصفهم بأنهم أناس أصيلون مرحون محبوبون للغناء في الوقت ذاته. وكانت هذه المنطقة في الواقع هي منطقة إله الرعي والصيد «بان» أول من نفخ في القيثارة، ومن هنا فقد كان فرجيل يشير إلى أركاديا بصفتها أرض الرعاة الأصلية التي كان يكتب عنها قصائد الرعاة. إلا أن هذا الأدب الأركادي تجدد بصورة «ستمنتالية» في العصور القديمة، أي كما قال شيلر بطريقة

(١) أعلم أن هذه الصياغة لا تحبها اللغة العربية، لكن البديل عنها لن يؤدي المعنى إذا قلنا «غير الطبيعة» / ما ليس طبيعة» إلى غير ذلك، لذا أعتذر لمحبي العربية التي أحبها أنا أيضا حبا لا يكاد يوصف. (المترجم).

«باحثة عن الطبيعة»^(١) لأول مرة في بدايات عصر النهضة على يد ياكوبو سانازارو ابن مدينة نابولي من خلال رواية كتبها عام ١٤٨٠م عن الرعاة، حملت ثانية عنوان «أركاديا» وحذى حذوها من بعد عديدون. أما الطبيعة ذاتها من دون المعالجات الشعرية، فقد صورها فن الرسم لأول مرة في لوحتي أركاديا التي رسمهما بوسين. بيد أن ذلك ارتبط حتى مع بوسين - ويسأل عن ذلك مذهب التألق الذي كان ينظر إلى الفناء في الطبيعة خاصة، وهو فناء ينبثق من أجمل ملامح سلميتها، نظرة سوداء - ارتبط ذلك بضربة مضادة يائسة وسط ما كان يتردد عن مبدأ اغتنام المتعة اليومية. لأن صورة أركاديا تظهر على إحدى الجانبين رأس أحد الموتى وعلى الجانب الآخر تابوتا، أو ما يمكن أن يطلق عليه جسما غريبا من الداخل ويظهر عليه نقش يقول: كنت أنا أيضا في أركاديا.^(٢) وهذا ما جعل شيلر يعود مرة أخرى في قصيدته «تسليم» ليكمل موسيقى أركاديا القديمة بذكر التابوت منحيا مقولة الحياة قصيرة مبرزا مقولة العلم واسع^(٣). ولئن قام بترجمة مقولة: «وولدت أنا أيضا في أركاديا»، أي أنه ربط ذات الفنان بالفعل الماضي، إلا أنه ربطها أيضا بالانتماء إلى موسيقى أركاديا إلى الأبد. أما ذات جوته على الجانب الآخر فقد ذابت خلال مقامه الثاني في روما ومن دون أدنى تألق في «مجتمع أركادي» حقيقي، يعظم أصحابه العافية والبساطة والبعد

(١) عند الكاتب والفيلسوف الألماني فريدريش فون شيلر ثاني عمالقة الأدب الكلاسيكي الألماني يعتبر إنتاج الأدب راجعا لأمرين، فهناك الأدب الساذج الذي يعد جزءا من الطبيعة بلا تكلف وهو أرقى مستويات الأدب عند شيلر ولم يجد شيلر من يمكن وصف أدبه بوصف الأدب الساذج إلا رفيقه جوته، أما الأدب المغالي في الشعور «الستيمنتالي» والذي يعد تصنعا في تقليد الطبيعة لا تصويرا أصيلا لها فهو أدب غير ساذج وغير طبيعي وإنما هو محاول لتقليد الطبيعة فحسب، والفن الستيمنتالي فيه كثير من الصنعة وبعيد عن الأصالة الساذجة وعنده أن معظم الأدباء هم كذلك، وهذا المبحث في نظرية الأدب عند شيلر جاء في بحثه المطول «عن الأدب الساذج والأدب الستيمنتالي» وهو بحث شهير يعتبر من أهم ما كتب شيلر عن نظرية الأدب. (المترجم).

(٢) «Et in Arkadia ego» جاءت باللاتينية في الأصل. وورد الكثير جدا من العبارات اللاتينية في هذا الكتاب، لكنني لم أشأ أن أزعج القارئ بكثرة الإشارات إليها ولم أضع في الهوامش إلا ما أراه ضرورة لتوجيه فهم القارئ إلى الوجهة الصحيحة. (المترجم).

(٣) *vita brevis ars longa* ترجمة لاتينية لإحدى الحكم الموجزة «أفوريزم» للطبيب الإغريقي القديم إبقراط. وتدل على أن العلم (المعبر عنه هنا بكلمة الفن) لا ينتهي ومن المحزن ألا يحصل المرء في عمره القصير المنتهي إلا قليلا من هذا العلم. وقد اشتهرت هذه العبارة عن طريق فاوست جوته أكثر مما اشتهرت ربما عن إبقراط. (المترجم).

مكتبة المهتدين الإسلامية

عن المغالاة وهي صفات كلاسيكية بوصفها مسلكا أركاديا ولكنهم يتذللونها أيضا. كان الرعاة أصحاب المقام يجتمعون هنا في هدأة رب الرعاة المنشودة: «فكانوا ينطلقون إلى الخلاء في مناطق عامرة بالحدائق الريفية الغناء، التي كانت روما نفسها تضمها مكانيا داخل أسوارها وتنظمها إداريا. ومن خلال ذلك اكتسبوا في الوقت ذاته القرب من الطبيعة والتماس روح فن الشعر الأولى في الهواء المنعش». فلنخرج ثانية بعيدا إذن عن هذا التهكم وعن تلك المعايير الثابتة للشأن الأركادي، ولنعد إلى شعار «كنت أنا أيضا في أركاديا» الذي خطه بوسين على لوحته الأركادية، وهو شعار لا يمت إلا بصلة قليلة إلى الهواء النقي أو الطبيعة: فقد وضع جوته هذا النقش كشعار لحب العالم بصورة كاملة ومتحورة عن الأصل أيضا بصورة كاملة فوق غلاف طبعاته الأولى لكتابه «الرحلة إلى إيطاليا»، واستغله كاحتفاء بإيطاليا ذاتها وبوجوده الخاص فيها. ولهذا أخرج جوته شعار «كنت أنا أيضا في أركاديا» من رأس الميت ومن التابوت كلية وطبقه من ثم على نفسه بصورة مؤكدة، إلا أن أركاديا التي كانت من قبل جزءا من جزيرة بيلوبونيزا اليونانية صارت الآن شأنا شاعريا خالصا تجسد بوصفه إيطاليا داخل الإمبراطورية الإغريقية الكبرى. ولو كانت دائرة الحيوان تناسب هذا المقام لكان رمز التوأمين في الأسطورة القديمة كاستور الإغريقي وبولوكس الروماني رمزي بركة لعالم مثل هذه الأركاديا. وتقترب جملة الشاعر الإيطالي ألفيري من إيطاليا أكثر من قربها من أركاديا حين يقول عنها إنها الأرض التي يزدهر فيها النبات الإنساني على أجمل ما يكون. وبتعبير جوته يعني ذلك نموا وتعافيا في الوقت ذاته من دون أن يكون المرض شرطا سابقا عليهما يلزم منه التعافي. وبعد «الرحلة إلى إيطاليا» بزمن طويل وما أنتجته من أشعار عند جوته نرى في عمله «فاوست» عودة العنصر الدال (الموتيف) أركاديا في شخصية فاوست وفي اليونانية هيلينا إلى أصله تارة أخرى، في هيئة تلك الجزيرة اليونانية بيلوبونيزا التي كانت أيضا موطن هيلينا. غير أنه في الوقت ذاته يصبح هذا الوطن المكان الوحيد الجدير باللقاء، برغم أنه يتجاوز ذلك ببعيد: «أنت أرض لا يحيطك حصن حصين! / فما زلت في عنفوان الشباب الخالد تمتدين / تغرينا هاهنا لنعيش

السعادة،/ يا أركاديا يا جارة إسبرطة. أغريت بالسكنى على الأرض ذات البركة، / فتهربين إلى أكثر المصائر فرحة! حيث تتحول العروش الملكية إلى تعريشة في حديقة، / وتصير سعادتنا أركادية منطلقة!» (فاوست الجزء الثاني. الفصل الثالث. الأبيات من ٩٥٦٦ وما بعده). وهنا نلمس صدى عفويا، صدى لا ينكر للعفوية الملهمة في البيتين الأخيرين. والعفوي يعني هنا دائما كما يعني به أهل الجنوب (أي سكان إيطاليا) ما صدق به الحدس، ويعني الصحيح عضويا بلا تصنع، كما يقول شعار جوته الذي لا يقتصر على طريقة القدماء: «ما أعلى كل لون من الحياة وما أصدقها وما أجمل وجوده». ولكن لا يغيب هنا بالانسجام مع ما يمنح السعادة شبق السعادة ذاته، ودائما من دون جبل هورزل الفاتن في تيرنجن.^(١) ولنعد الآن إلى إيطاليا ثانية (حيث نرى هذه المرة أركاديا نادرة صارت أكثر اقترابا من ديونيس إله الخمر) من خلال رواية هاينزه التي نشرها عام ١٧٨٧ بعنوان «أدرينجيلو والجزر السعيدة» والتي لم يعد الإنسان فيها نبتة تترعرع على أفضل ما يكون. «أخذ يغوص أعماق وأعماق في رياض الحياة، وصار العيد أكثر قداسة، وراحت العين تلمع بدموع السعادة ... ربيع دائم، مترع بالجمال والخصوبة في البحر والأرض والعافية.» وهنا أيضا صارت طبيعة بيلوبونيزا التي كانت في الأصل مروضة - صارت في وصف هاينزه أرضا وافرة القرى والضيافة (ولكن بالتأكيد ليس بالمعنى الذي عرفناه في «مجتمع أهل أركاديا» أصحاب المقام الكريم)؛ فقد أنشد لها (بان) إله الرعي والصيد أغاني المهد. ولكن بالتأكيد أخذ التمني والرجاء والفن ما بين فرجيل إلى جوته عطلة حتى مع منهج روسو^(٢) الغريب، برغم كل ما على المائدة حين يريد الفنان أن يأخذ راحته في مكان يكتنفه الود. ونكتفي هنا بالحديث عن اللجنة الحاملة والأدب وكيف

(١) أحد الأماكن الخلابة في ألمانيا. (المترجم).

(٢) لا ندري هل يقصد بلوخ هنا منهج هنري روسو (١٨٤٤-١٩١٠م) الذي تميز رسمه بالسذاجة الواقعية وكان له تأثيره على الرسم المعاصر، أم يقصد منهج تيودور روسو (١٨١٢-١٨٦٧م) ممثل مدرسة باربيزون، الذي برع في تصوير الطبيعة بصورة حرفية، وفي كل الأحوال يختلف الشخصان عن جان جاك روسو الكاتب والفيلسوف. (المترجم).

يمكن أن تكون حياتنا يسيرة ومسالمة، بل وشفافية بالمعنى الأوسع، حين نضعها في أماكن معزولة عن محيطها داخل أوهامنا الحلمة.

٥- لكن كم صار الدور الذي لعبته هذه الأرض الموصوفة بالبركة هاما، ليس فقط على صعيد الأدب. ولا ريب أن من المحب للنفس مقارنتها بإيطاليا، ولكن من البدهي أن الفلاحين هناك لا يرون أنفسهم على هذه الشاكلة الأركادية كما يرى الزائر السعيد ذاته فيها. وهكذا راحت الملامح الأركادية برغم كل الأقساط التي دفعت لها والتي صارت ديكورية الطابع تلتحم بلا توقف بمنطقة للطوبيا الاجتماعية، وهنا اتسمت مباشرة بعلامتها الخاصة التي لم تتوقف عند الجانب الشعري فيها، وهي علامة تميز الفارق بين الأركادية السلبية والفكرة الإرادية القائمة على التخطيط داخل الطوبيا الاجتماعية ذاتها. إنه الفرق بين الصورة الأركادية المتلاعبة والتي تغلب عليها السلبية والتي سقطت من حسابات المجتمع، وبين النموذج الاجتماعي الطوباوي الحقيقي الذي يوصف بأنه نموذج منتج، وهو الراغب في تحسين المجتمع من حيث بنيته الداخلية بصورة دائمة رغم كونه مجردا غالبا. إلا أن كل طوبيا اجتماعية تتأثر كذلك ولمدة طويلة بالنماذج الأولية ذات الملمح الأركادي المحض عن الطبيعة الأم في هيئتها بأرض الجنوب (إيطاليا) - وهذا تصور يريح من التوتر، لكنه يحتاج إلى التدبر.

هكذا كان الحال فيما مضى إذا لم يقع ابتداء شيء منفر في المكان الأفضل. وثمة ملامح مضحكة حقا كانت تصاحب ذلك، وهي ملامح تتسم بالمبالغة، ولكنها كانت تتم بتفاصيلها الصغيرة حتى النهاية، فهنا بلاد الكسالى (أرض التنبلة)، حيث يطير الحمام المحمر مباشرة إلى الفم وتفيض الأنهار خمرا. وهذا وغيره من الأمور التي تعنيها أركاديا اجتماعيا. وكل ذلك مقابل ثمن بخس، بل بالتأكيد كان بخسا جدا لدرجة أنه لم تعد هناك أثمان مطلقا كما لم يعد هناك بالتأكيد جهد يبذل. لقد نقص بذل الجهد لدرجة أنه لم تعد بالمرء حاجة لبذله على الإطلاق، قبل أن ينال شيئا كهدية أو استضافة أو ضمانة لأمر ما. ويظهر ذلك بوضوح تام من خلال تأثير

أركاديا على صورة الطوباويات الاجتماعية بل وفي داخلها، خاصة القديمة منها. فهي تقع في مكان قائم وإن كان بعيدا، ولكن ليس ببعيد عن الزمن المستقبل، وهو زمن لا يبعد إلا عن الآن (الزمن الحاضر)، لكنه لا يبعد عن هنا (المكان الحاضر) أي المكان بصفته (الاجتماعية). إن صورة أرض الجنوب الفخمة التي تمثل البديل أو على الأقل تمثل شيئا كسد الخانة لما كان ينبغي إنجازه، كانت موجودة دائما منذ الطوباويات الاجتماعية الهيلينية من عهد تيوبومبوس المؤرخ الإغريقي ومنذ يامبولوس؛ وكانت هذه الصورة بعيدة فقط جغرافيا وليس مستقبليا. كذلك ما أسماه توماس مور «اللا أين» (يو- طوبيا) في مرحلة عصر النهضة لم يكن بحاجة إلا إلى ركوب رحلة بحرية حتى يصل المرء إليه ليكتشف أنه موجود حقا، تماما مثل دولة الشمس التي روج لها كامبانيا بعد ذلك بمائة عام وإن كانت أقل شأنا من حيث الود الأركادي. ففي كل مكان جرت تصورات عن «جزر السعادة» أو على الأقل عن ساحل الجنوب، كما يحدث تقريبا في كتيبات السياحة، وأفضل من ذلك: ما نراه في صور جوجان عن تاهيتي، التي تظهرها كأنها جنة فردوس، وأفضل من ذلك: ما يرى في مساكن الضوء ذاتها. ولم تتم إزاحة الطوبيا الاجتماعية زمنيا نحو المستقبل البعيد إلا مع رواية سيباستيان مرسيه «العام ٢٢٤٠»، في القرن الثامن عشر ثم بصورة قاطعة مع بداية القرن التاسع عشر حين ألف فورير روايته «زمن الحب الجديد». وهنا تحديدا أعلن الإنسان الصانع عن نفسه، بديلا من عاشق الأرض، ومعه روح التجديد الطموحة التي أظهرت لأول مرة قدرتها الخلاقة، ليبين بها كيف أنه إنسان صانع في كل الظروف والملاسات. وبالتأكيد فإن عبارة: روح جديدة متعطشة للجديد هي ذاتها قديمة وقد استخدمها قيصر في وصف سكان بلاد الغال البدائيين أكثر من وصفه للروم صناع التاريخ. وبالتأكيد أيضا، وهو تأكيد أكثر خصوصية، فإن لدى فرجيل ولدى كافة مواضع الكتاب المقدس انتقالات مستقبلية وقفزات أخروية للأرض التي تسيل لبنا وعسلا. فنشيد الرعاة الرابع لفرجيل كان متأثرا أيضا بتلك النبوءة خارج نطاق الكتاب المقدس، أما أول من تأثر بها في داخل الكتاب المقدس فكان أغسطين، ولم يكن آخر من تأثر بها حقا

يوآخيم دي فيوري في العصور الوسطى، وهي النبوءة التي جعلت كرمة كنعان مباشرة هي أوميجا التاريخ أي آخر الحروف التي تكتب في هذه الدنيا. على أن مثل هذه الرؤية لم تلغ تراث الجغرافيا المجرد الذي كان أكثر عبقرية، بصفته موجودا بالفعل بدلا من خلق تراث جغرافي جديد. إلا أنه بالنسبة للكنيسة فقد أعادت أرض الخلاص المستقبلية إنتاج ذاتها في المكان البعيد ثانية سواء كان ذلك في الآخرة التي تم تحضيرها أو التي لم يفرش أثاثها بعد. ومع الاقتراب من الحجز الاجتماعي فعليا في كل ذلك، ظلت قدرة البشر الإنتاجية الذاتية على العمل قبل بداية الثورة الصناعية غير كافية للتفكر في أكثر الطويباوات جرأة من دون توافر عنصر البعد عما هو موجود، أي من دون الوجود الانعزالي لما يمنح لنا داخل ما هو متاح في مكان بعيد، مليئا بأفعال ربة الأرض. فثمة عيد يحتفى به في مدينة إيلوسا اليونانية يختبئ دائما خلف ذلك الشعور، وتحضره الإلهة ديميتير ربة الحقول «أم السعادة لهذا العالم» وكييل ربة الخصب والأمومة الكبرى وربة الرغبة، في أعلى مستوى يستطيعه أولادها. ومن هنا جاء الرأي القائل والذي طال أيضا الطويباوات الاجتماعية البناءة: السعادة والبراءة والسكينة والمودة في ذلك العالم الأفضل هي هي ذاتها - ولكي تكون أركادية فلا بد أن يتم ذلك بلا قتال وبلا انفعال في العمل أي بالطمأنينة ابتداء. وهكذا أعطت أركاديا شعورا بالاسترخاء، ليس فقط في استيعابه وإنما أيضا في الحث عليه، بصفته أيضا جزيرة طوباوية معزولة تكتنفها المودة. غير أن السلوك الأركادي يبقى حتى الآن وسيلة غير دقيقة لاكتساب الشأن الأركادي ذاته وسط بقاء الأحوال على ما هي عليه ومع استمرار ناظر الأرض الظالم جيسلر في ظلمه كما صور شيلر. وهناك استدراك ثان أيضا: فالأركادي المتمثل في صورة الخصب وبلوغ الهدف، هو أكثر من مجرد حث على سلوك الطريق، بل هو تصحيح في نموذج العالم الأفضل - وإن كان هو ذاته نموذجا أكثر عمقا في تطبيقه، بما في ذلك من تشبيه مباح يتضمنه تعبير: كما لو أن؟ أي كأن وقت جني الثمرة المحتملة من الثورات جاء، وكأن «جزيرة مباركة» أو كأن الطبيعة التي صورها روسو في روايته «هيلواز الجديدة»، وباختصار كأن «المودة» صارت كمصحح للصحيح. ويقول بريخت

«لعل حياتنا كانت أكثر سهولة وسلمية»، ولعل «العافية في ذاتها» كانت ستبدو قوية لتؤمن أيضا الأبنية الإنسانية ضد المبالغة الفنية.

٦- فيما عدا ذلك يظل الفاصل بين النوعين ممرا يمكن السير فيه، أي بين الإنسان الراعي هنا والإنسان الصانع هناك، ذلك الذي يتقن الصنعة ويخرج عن الإطار القديم. أي بين الحارس الذي يقطف غالبا فحسب، وبين المنتج الذي يلج إلى ما لم يكن موجودا قبل، والذي يبني فيما لم يكن متوافرا قبل. إلا أن مثل هذا الأمر لا يعد على الرغم من ذلك بديلا في مسار الأحداث بين ما يطلق عليه فقط «النامي» وبين ما يطلق عليه فقط «البنائي»، بين «مسارات الميدان» كما يقول هايدجر وبين ما قاله تيودور ليسنج عن «انهيار الأرض في روحنا»، وكذلك ما قاله لودفيج كلاجيس عن «الروح كمناهض للنفس». إن الأركادي في أصله ليس حظ رجل تافه، وكان تفسيره وفق ثقافة «الدم والأرض» النازية أكثر التفاسير عارا؛ إلا أنه بذلك ربما أصبح ضمن بديل النموذج البنائي، أو بالأحرى ضمن الهبوط الآخر الذي يحيل روح التغيير في العالم كلية إلى فراغ وبرودة وصنعة. وبدلا من ذلك يصبح الأركادي كما لاحظنا مصححا للخطأ، متضمنا زهرة «لا تنسني»؛ والتطرف الزائد في تغيير البناء ورسم الفارس الأزرق بالزرقة أكثر وأكثر والأركادي البناء لا يعد بصفة خاصة أقل بوصفه مصححا للطوبيا الاجتماعية التي توغل في التخطيط والتحمس، وتحولت حقا إلى بناء جديد. وينطبق ذلك على وجه الدقة على سلميتها الأصلية، وعلى إنسانيتها؛ أي أنها تنمو حتى لدى عقوبة فقدان الهدف عند تمهيد الطريق. فالكثير يفنى إذن عبر الحرية، بالمعنى المزدوج للكلمة: أي بمعنى الإحساس الحر بالطبيعة وبمعنى الطبيعة الحرة، أي تحت جزء سعيد من قبة السماء. وهنا لا تسد كلمة أخرى خانة كلمة النبتة المسماة بالإنسان بصورة مثالية كاملة، حتى مع إله الشعر أبوللو البيلفيديري عالي المقام الناظر من عل. وحتى هذه الصورة الطبيعية الأساسية للظهور البشري لم تتناسب مع الذوق الأركادي، ومن ثم كانت بعيدة عن المسيحية أبعد ما يكون.

٤١ - لفظة خارج السياق: الثنائي الرفيع المقام أو ثنائية القمر والشمس في الحب والطوبى الخاصة بها

١ - حين يتحاب اثنان فإنهما ينعزلان في البداية، ولكن تثور فيما بينهما وحولهما الكلمة الصغيرة: عن الحدث. هذا الحدث لا يربط فقط بينهما، بل إنه يجعل اثنين واحدا ويجعل واحدا اثنين كما لم يكن اثنان آخران في هذا الشأن مطلقا. وبمجرد أن يتجه الاثنان إلى إنتاج واحد منهما بالتخصيب الذي ليس له قاعدة فإن هذا الأمر يظهر أيضا بصورة كبيرة متضمنا للغرابة. ويبدو - كما هو ماثل للعيان وبصورة مختلفة وملونة في مشاهد وحالات مفردة - أن الأمر أكثر من مجرد أنا وأنت. بل يبدو أكثر من مجرد ما يسمى زيجة عادية لهما وللأطفال، وإنما تبدو جليلة للآخرين كذلك. ثم يتشكل بصور مختلفة وعلانية لون آخر من انتهاء بعضهم لبعض، ويزداد الأمر في هذا الانتهاء أحيانا بصورة رفيعة.

٢ - ولنبدأ بالحياة اليومية العادية تماما، حتى لا نلاحظ ابتداء أي أسلوب بعيد عن الذوق بصورة كبيرة هاهنا. لنبدأ بالشباب الصغير مثلا الذي يتمنى ألا يراه أحد مع فئاته التي اختارها. فهو يشعر بالزهو بالتأكيد، إلا أنه لا يبعد عن هذه الأمنية صورة تتمثل في كونه يريد أن يُرى، أليس كذلك؟ أليست هذه الصورة في المقام الأول تتضمن تشددا ما، ورقة في الوقت ذاته، قوة رجولية ومشاعر أنثوية، يريدان أن يكمل بعضهما بعضا؟ هذا الأمر يصل أحيانا إلى الابتذال الذي يميل إلى الاحتفاظ بالمعاني القديمة غالبا مدة أطول، فيتحول إلى روايات «ذات شخصيتين»، كما نراه في الابتذال الفني عند ريتشارد فوس، ومن قبل أيضا في روايات اللصوص بما تتضمنه من شخصيتين مميزتين هما الزعيم وعروسه اللصة. ومن اللافت أن يصل ذلك إلى حد تعبير الصحافة عن الثنائي الأميري القديم حيث تقول: إن الأمير ولي العهد وقرينته رفيعة المقام وطئا أرض مدينتنا. هي بكامل جودها وهو بكامل قوته، كأن القمر والشمسي تجسدا في صورة إنسانين من لحم. إنها صورة قديمة جدا وما تزال مكررة الظهور وتُستغل أيديولوجيا، ويستفاد بها طبقيا وهي ملائمة تماما

لفكر السادة، إلا أنها لا تتوقف عند هذا الحد ولم ينضب معينها بعد. وتمتد على الأقل إلى حيث يظن المرء أن تصورا عن زوجين رفيعي المقام لا ينطبق فقط على الشخصيات الرقيقة. بل إنه يعطي الانطباع بأنه ليس فقط بناء علويا من الجانب الاجتماعي، وإنما هو أيضا في ذاته وتحديدًا - بناء علوي كوكبي قديم؛ إنها قصة مليئة بالأساطير، كما سنبين. حيث يمس العنصر الأركادي والتصور عنه أرضنا الودودة، الربة الطيبة، الأم الكبيرة راعية الخصب والنماء؛ فالتصور عن الزوجين الرفيعين في المقابل لا يمثل أقل من اللقاء والترابط بين القمر والشمس في صورة الحب الأرضية والحصيلة الناجمة عن ذلك.

٣- بهذا سار حال الاثنين حرفيا رقيقا نحو الأعلى، وتحديدًا عبر السمو إلى العلا، فصار الثنائي (الرجل-المرأة) محملا بلا ريب بما يمكن وصفه بسماة كوكبية، ولقد تم هذا على أساس غير مسيحي. كما صارت ربة القمر (لونا) ومعها ربة الشمس (جيا) معبودا أموميا، وصار رب الشمس (سول) معبودا أبويا، فثمة شعور هنا يخفي الليل في طياته، وثمة قوة تبرز النهار المتألق هنالك. وصحيح أن القمر الحقيقي لا يظهر مع الشمس الحقيقية سويا في كبد السماء، إلا أن هذه الصورة تمثل بلا شك رمزا جنسيا، ولها على وجه الدقة علاقة بالحب الكبير الذي صورته جوته في الديوان الشرقي الغربي حيث قال: «الشمس تأتي كمظهر للبهاء! / والهلل يأتي معانقا لها! / من ذا الذي تمكن من توحيد هذين الزوجين! / هذا اللغز كيف يمكن فهمه؟ كيف؟» ويأتي هذا التحاقا بتقليد تركي عن الشمس والقمر يحفظ الاثنين السحريين بصورة مقدسة، حيث يصور هنا شخصان هما حاتم وزليخة أيضا بصورة نجمية داخل بريقهما الثنائي الطاغي. لقد استقى جوته هذا الثنائي الساحر من الشرق: «لقد تمكن السلطان من فعل ذلك، وزواج بين أعلى زوجين في جميع العوالم»، معيدا الأمر إلى القدم السحيق حيث العرس السماوي. فقد كان هناك في دين بابل المجدد للكواكب ما يسمى «العرس المقدس»، لكنه كان عرس سلطان رب الشمس ذاته. إنه عرس بعل-ماردوخ السماوي، حيث يعرس أعلى إله للنهار بربة القمر عشتار-ساربانيت

ربة الأرض. وكان لهذا «الزواج المقدس» عيد خاص به في أول أيام العام الجديد في بابل؛ وربما جاء عرس زيوس مع ربة الأرض ديميتر الذي كان يعرض رمزيا في مدينة إفسينا صدى لذلك الاحتفال البابلي. نعم، وعلى نسق «بوركت روما وما حولها»^(١) أعيد إنتاج هذا التوجه في بابل القديمة داخل العصر الروماني المتأخر، حيث قام القيصر الروماني الجبيل (ماركوس أوريليوس أنطونينوس) الذي كان من قبل كاهنا للإله بعل الآشوري، بالزواج من كاهنة ربة القمر تانيت في قرطاج زواجا بالغ الرمزية. هذا في الوقت الذي تزوج فيه أيضا ربه إله الشمس من ربة القمر القرطاجية؛ لقد صار ذلك الحدث أمرا ديكوريا بحثا لكنه تجلى في نسخة لعرس كواكبي كما كان يعبر عنه على الأرض في الاحتفال بالعيد البابلي القديم من خلال الشراب الجالب للبركة، أو ما كان ينبغي أن يكون كذلك. وثمة زوجان عاليا المقام كذلك، لكنهما هذه المرة من تراث الشرق القديم نراهما ببعض إضافات المحظيات (كما قيل «إن لونا العفيفة (ربة القمر) ذات هوى صارخ»)، حيث تزدهر قصة حب صادقة تماما على أرض مصر بين أنطونيو وكليوباترا. وحين جاء أنطونيو مع زوجته أوكتافيا إلى الأثينيين احتفوا به بعيدا عن تقديس الكواكب تماما - بوصفه ديونيس الجديد وزوجوه - من دون لونا العفيفة - بربة الحصن أثينا، غير أن أنطونيو كان رومانيا حتى النخاع، حيث طالب بصداق قدره ألف مئقال تم دفعها من كنوز معبد البارثينون، لكنه دفع ثمن أسطورة الزوجين عاليي المقام بحياته هو حين مال إلى كليوباترا ومكث عندها. لقد عاش كلاهما في ذكرى إيزيس وأوزيريس ذكرى ربة الشمس، وأوزيريس الذي راح يحل فيما بعد محل إله الشمس الأصلي - لكنه هنا يأتي - وإن كان ما يزال داخلا في أسطورة الكواكب في آسيا الصغرى - في ركاب شمس غاربة تحاول العودة للحياة. ولم يعد أنطونيو وكليوباترا يقدسان باعتبارهما ثنائي إيزيس وأوزيريس، وإنما صار كل منهما يمجد الآخر، ولذلك سمي أولادهما في دلالة واضحة هيلينوس (إله الشمس) وسيلينا (ربة القمر). بل إن الحية التي قتلت

(١) صيغة البركة التي ينطق بها البابا وغيره من كبار الكنيسة في الاحتفالات الدينية بروما وهي باللاتينية urbi et orbi في الأصل. (المترجم).

كليوباترا بها نفسها هي هنا الحيوان الممثل لربة القمر عشتار-إيزيس، فقد عثر في صيدا على تمثال صغير لعشتار وهي تحمل حية على صدرها. ولم تكن ميتة كليوباترا التاريخية إلا سيرا في هذا المضمار، ولم تحاول إلا أن تثبت أمام الأنظار أنها جزء من أسطورة عشتار-إيزيس، التي ستبقى في قبة السماء بصحبة أوزيريس-أنطونيوس، إنها فكرة «الثنائية الكوكبية» كما قال شكسبير عن هذا التزاوج. ويبدو كل ذلك في الحقيقة أمرا عائليا ملكيا، إلا أنه لم ينته عند هذا الحد: فالهلال المعانق للشمس، هذا «التجلي الفخم» أمر تشترك فيه جميع صور الحب الشرقية تقريبا. وهذه الطبيعة الثنائية المتحدة التي تجمع في طياتها كلا الضيائن الميرين للعالم - تمثل طويا جنسية بما فيها من أساطير ما قبل المسيحية وبما هو خارج عن المسيحية ولا ريب.

٤- أما الآن: فمن وسط الشعب يأتي هنا زوج مختلف له نتائج كبيرة. إن هذا المشهد يدور حتى في أرض الكتاب المقدس، يتعلق بسيمون الساحر ابن السامرة وهو الصورة الأصلية الأولى عن شخصية فاوست وحببته اليونانية هيلينا. فسيمون (أو سمعان) الساحر وهو معاصر ليسوع، يظهر في قصة أعمال الرسل (٨: ٩ وحتى ٢٣) بصورة سيئة جدا، بوصفه كانز مال وساحرا ومخادعا، ثم يمثل في النهاية أمام القيصر نيرون ويطير في الجو ليثبت أنه إله مثل يسوع، لكنه يتمزق. وفضلا عن هذا الخبر الذي يوحى بالتنافس فإن سيمون الشاعر التاريخي الحقيقي هو أول من كتب نصا غنوصيا على الإطلاق، وهو ما يطلق عليه «ميجالي أبوفاسيس» أو الوحي الكبير. ليس هذا فحسب وإنما ظهرت أيضا عملية تحول هذا الساحر وأسطورته بصفة خاصة كأكبر لون من التجسد الذي تعضده خلفيات كثيرة للنموذج الأول عن الزوجين عاليي المقام. حيث يظهر هنا بصفته مؤسسا منذ البداية للباحث عن كائن مفقود أو كائنة مفقودة، لا بد من العثور عليه/ عليها. وهكذا فقد جاء إلى الأرض ليس باعتباره ابن الرب بل بصفته والد الرب ذاته الذي توحد ذات يوم مع ابنته، حببته التي تمثل شخصه الثاني. وهي تعني أيضا أنها الحروف الضائع، الذي يحمله الراعي الطيب كما تمثل أيضا العذراء الرومية والشهيدة صوفيا في عصر

دقلديانوس حين دخلت الحكمة التي برزت في الكتب المتأخرة للكتاب المقدس كشخص ثان في منظومة الألوهية. ولقد زعم سيمون الساحر عند الإغريق أنها - صوفيا - كانت تستشعر كأنها أثينا ابنة زيوس التي تكتنفها الأسرار، وكيف خرجت من رأسه بوصفها إنويا ربة الشمس. غير أن صوفيا هذه كما يقول سيمون الساحر بوصفه ربا أول أو رجلا أول، بل بوصفه الرب الأب للربة الابنة، - يقول إن صوفيا هذه بدلا من أن تبقى الشخص الثاني في الألوهية عبر عار الرباط الدموي بالزواج، نظرت إلى مناطق سفلية تحتها تسكن فيها الجن فخطفوها هم أنفسهم، ولم يقع ذلك من دون أن تحرق فيهم بعين الحب، كما فعلت هيلينا المختطفة إلى طروادة قبل ذلك، والتي لم يقف أمرها عند الاختطاف السلبي، وإنما اعتقد حينها أنها هي ربة القمر لونا. ويكفي هذا القدر من الحديث عن هذا الأمر، غير أن خلاصته تكمن في أن أشباح الجن خبأت صوفيا الشاهدة إلى أسفل أماكن العالم وجسدتها بالتناوب في صورة أجساد أنثوية. فهي تشارك مجمل الجنس الأنثوي ذلك الجمال السري الذي حازته هيلينا ابنة طروادة، بل هيلينا ابنة مدينة طوروس (صور) الفينيقية، وهذه بالتأكيد ليست ملكة كما أنها لا تتنفس هواء إليون، أفضل مكان في طروادة. أما والد ميجالي (اليونان) التي تركت معزولة، والذي كان يمثل القوة الأولى للعالم فقد هبط من رفعة بعد اختطاف صوفيا، ثم تجسد بدوره في أشكال متعددة ومتحولة في جميع العوالم السفلية باحثا عن ابنته - معشوقته المفقودة. وكان آخر تجسد له، أي ظهوره في صورة شخص بلحم ودم، هو ما حكاه سيمون الساحر لحواريه فيما بعد من أنه هو ظهوره في صورة سيمون ذاته في مدينة ساماريا (السامرة)، كما أن نهاية بحثه كانت في طوروس (صور). فقد حانت هناك اللحظة الباهرة، حيث اكتشف في ذلك المكان إنويا - صوفيا (ربة الشمس صوفيا) في تجسيدها المتخفي في هيئة بائعة هوى بأحد مواخير البحارة، وعرف فيها هيلينا طوروس (صور) مستذلة ومهانة، وكانت ملامحها معروفة وقادرة على الرفة من جديد ما أمكن. ولا ريب أن سيمون الساحر كرس بأسطورة تلك اللحظة واحدا من أهم النماذج الأصلية في ذات الوقت، ألا وهو لحظة الكشف والاعتراف، لحظة الالتقاء ثانية بين الضائعين

والمفقودين. وهذا العنصر لا يرد حتى في الأساطير الدينية كثيرا، وقد وردت لحظة اللقيا في الكتاب المقدس بصورة بارزة وخاطفة ومزلزلة في رؤية يوسف لإخوته، أما عند اليونان فقد وردت عند سوفوكليس في مسرحية إلكترا حين عثرت إلكترا على أخيها أوريست. وقد أوضح إيرينيوس أسقف ليون في القرن الثاني القصة الحقيقية لسيمون الساحر وهيلينا ابنة صور (في الفصل الثاني من كتابه ضد الهرطقة)؛ وفي الوقت ذاته وضع عنصر الماخور هيلينا ابنة صور داخل التراث الفلكي الثنائي بقطبيه الشمس والقمر أكثر من وضعها في ثنائية إينويا-صوفيا. وكما يقول يوهان آدم مولرز: «كانت عشترت الفينيقية السورية التي أسماها لوقيان (في كتابه آلهة سوريا ٤) باسم سيلينيا لا تعبد فقط بتقديم النساء والعذارى قربانا لها، وإنما تقول الأسطورة إنها ظلت عشرة أعوام تضحي بنفسها هي في صور» (انظر هيلجنفيلد: قصة الزندقة في المسيحية الأولى. ١٩٦٣. ص: ١٧٤). لقد أعاد سيمون الساحر بأسطورته عن لحظة اللقيا قصة سيلينا-هيلينا إلى تحولها الأول تارة أخرى، أي إلى ثنائية الرب وراقصة معبده العاهرة كما في الديانات الهندية، ولكنها هنا في سياق الكواكب. وبهذا راح كل من سيمون الساحر وماريا المجدلية، لكنها غير تلك التائبة بلا ريب، يسيران عبر الإمبراطورية الرومانية. وقد تشكلت حول هذين الزوجين الساميين اللذين لا يمثلان عائلة حاكمة بلا ريب طائفة تتعبد لهما، هي طائفة السيمونيين التي قاومتها الكنيسة بشدة حتى اختفت. غير أن هناك ما يتعلق بصلاصة استمرار تلك الطائفة: فسيمون الساحر هو أقدم نموذج ثابت في الأصول لأسطورة فاوست. وهيلينا ذاتها وإن ظلت تعتبر ابنة طروادة، إلا أنها جزء من كتاب سيمون الساحر - فاوست الذي ظهر عام ١٥٨٧، إنه سيمون الذي لم يدخل دائرة النسيان. ولم تأت هيلينا إلى جوقة فاوست إلا عبر سيمون الساحر وحده، قبل أن يكتب جوتة مضمونه الجديد عن خلطة فاوست وهيلينا في القصر المشيد بأسبرطة. غير أن العالم الذي صار مسيحيا لم يعد به إلا مكان ضئيل وربما لم يعد به مكان كلية لنماذجه العاشقة الكبرى بل والضابطة لقانون العشق فيه بما فيها من خلفيات كوكبية حاضرة كانت أو ماضية. لم يعد به مكان لهذا الحب إن كان سعيدا، وبصورة

أولى إن كان تعيسا، سواء كان طرفاه متصيرين أو منهزمين أو مرشحين للموت، حتى على الرغم من الهالة التي يحيطون بها ثنائيات المحبين هنا. إن سمو المقام الذي يحيط بالثنائيات المحبة مثل روميو وجولييت، وباولو وفرانيسكا دي ريميني، وتريستان وإيزولده، بل وحتى ما يبدو منها واقعيًا مثل أيلار وهيلواز، وكذلك ما يصاغ بصيغة إخبارية كما في فيتر ولوته لا تستقبل على أساس قياس خلفية تنتمي لهذا العالم. فلا يوجد مطلقاً - حتى بين طوائف الزندقة المسيحية - أي لون من الإشارات الجنسية على شاكلة سلام لك أيتها المنعم عليها^(١) ولا الروح القدس. وإذا علقت بهاريا صور عشتار وإيزيس بصورة واضحة، وعلقت بيسوع صور إله الشمس الإغريقي هيلوس: فإن ماريا تمكث واقفة على الهلال، ولكن ليست هي، بل المسيح الصاعد هو الذي يحمل راية الشمس فحسب في يده. ثم إن ماريا اعتبرت أم المسيح، وليس ابنته أو نصفه الضائع، وهي تتزوج ثانية بصورة تمثل الأسطورة القديمة ربا قديما، أو رجلا ربا. وفي القرن الحادي عشر قام أحد الرهبان وكان اسمه تانشيلم بالزواج علانية من ماريا المتجسدة في صورة فتاة أحد الفلاحين وعندها سقط هذا الفعل في عين المسيحية بصفته هرطقة. وقد وصل هذا الأمر إلى ذروته في أحد الأناجيل المخفية (أبوكريفا) للمصريين - على شاكلة ما كتب عن الملك سليمان يوحنا^(٢) - حيث يظهر في لقاء المسيح يسوع بمريم المجدلية - وهو أمر لم يعد تجديفا على الإطلاق - صدى من الضوء الأول والثاني لسماء الحب السحرية.

٥ - على أنه في عصر ديكارت بدا بلع وعشروت إلهي عشق جنسي فوق جبين السماء، وصحيح أن تلك السماء لم تكن مسيحية، وإنما كانت ما تزال تحتفظ بنسق الشرق، سماء فتاة يهودية تسمى سارة بينما كان من يمثل بعلا هو المسيح الدجال شابتاي زئيفي. فقد عثر على الفتاة بأحد الشوارع، وعمدت وأدخلت إلى الدير.

(١) بداية صلاة في الثناء على مريم عليها السلام تبدأ بهذه الجملة من إنجيل لوقا. (٢٨/١) (المترجم).

(٢) هذه الدراما عن مغامرات الملك سليمان النسائية كتبها أوسكار وايلد عام ١٨٩١م لكنها عدت وقتها فضيحة ومنعت من العرض. (المترجم)

وعندما نضجت هذه المستجدة في خدمة الدير علمت بأصلها من خلال أحلام عجيبة كما علمت الكثير عما جرى لها. وقالت لها روح أبيها الذي قتل إثر فورة اضطهاد ديني إنها قد اختيرت زوجة للمسيح الذي سيظهر عما قريب. وفرت سارة من الدير البولندي واتخذت طريقها الطويل الذي رسم لها، وراحت تبيت - وهو ما يبدو ملمحا طوروسيا (من مدينة طوروس / صور) - داخل بيوت الهوى حتى تلقتي بشابتي زئفي الذي كان يظنه الناس في قصر الملك بالقاهرة ذلك الزمان أنه المسيح، والذي ما لبثوا أن احتفلوا معه بزواج سماوي. وقع ذلك عام ١٦٦٦، الذي أعلنه زئفي أنه سيكون عام ظهور مشاهد الرؤيا أي مشاهد النهاية. ووقع هذا المسيح الذي ذكرنا بسيمون الساحر بوصفه تجسيدا للأب الرب، على مراسيمه الإلهية: «أنا السيد ربكم الذي أخرجكم من مصر.» لقد استقبل المسيح الكاذب العروس فعلا، وانتهى الأمر على كل حال نهاية حزينة، على الرغم من أنه أثار جميع مكونات اليهودية في زمن الباروك تقريبا. وعندما خيره السلطان التركي بين القتل والدخول في الإسلام، مات كبواب لأحد قصور السرايا. لكن توابع النموذج الأول للزوجين عاليي المقام ظهرت في الحياة اليهودية فيما بعد مرة ثانية، وربما كانت بزيئة أكثر وضوحا من خلال قصة سالومي (شولاميت) وسليمان، أو من خلال سليمان وملكة سبأ. كما ظل هناك نماذج وفية لشابتي زئفي حتى وإن بدا الشكل اليهودي الداخلي للأسطورة الجنسية القديمة، ذلك الشكل المرتبط بمشاهد النهاية، جديدا ومثيرا. ولم تكد تمر مائة عام على هذا الأمر حتى ظهر في ألمانيا مشهد اعتبر مشيحانيا على درجة مضاعفة: فقد أقام ياكوب فرانك في قصر مدينة هاناو في ذلك الوقت بوصفه مسيحا وبوصفه تجسيدا لخطة الرب - كما فعل سيمون الساحر يوما - بصحبة ابنته التي اتخذها زوجة. وأقام معها بصفتها الشخصية الثانية في الألوهية التي يمثل هو نصفها الأول كما زعم، وكما اعتقده الناس. أما دوق بلدة ناساو فكان حواريه، بل إن طائفة الفرانكيست نشأت واستمرت حتى القرن الماضي في بولندا - حتى من دون أن يقرأوا قصة هيلينا وفاوست أو أن يقرأوا إنجيلا مصريا كان مخفيا، بل وحتى من دون أن يستلزم ذلك معرفتهم بالظاهرة الأخرى الوحيدة التي ترسم

النموذج الأول للزوجين عاليي المقام والتي ضجت بها أسمع الغرب المسيحي حتى وإن كانت مصبوغة بصبغة ماسونية شرقية. فهذا هو ذا الناي السحري لموتسارت يقول: «الرجل والمرأة والمرأة والرجل، إنهما يصلان إلى الألوهية»، وبما يتضمن من شخصية بامينا ابنة ملكة الليل، وتامينو وارث دائرة زرادشت الشمسية واتحاد هؤلاء جميعا المانح للبركة. وهنا تنتهي الأسطورة نهاية رشيقة أشد رشاقة وودودة للبشر أشد مودة بعد افتتاح هذه المقصورة الشمسية. أما «الناي السحري، الجزء الثاني» - ومن العجيب، غير العجيب، بعد ذلك، أن لم يكن جوته هو الذي كتبه - فقد جعل بامينا وتامينوس زوجين، مذكرا في جلاء بسيمون الساحر وهيلينا وصداهما في فاوست، وجعلهما يتضاءلان ليصيرا مسرحية غنائية. وكما انبثق عن هيلينا وفاوست، انبثق أيضا عن بامينا وتامينو طفل صغير، سمي هناك «جينوس» وسمي هنا «يوفوريون»^(١) وهما اسمان ساحقان، بقدر ما هما صاعدان. وفي حين بقي الثنائي بامينا وتامينو لدى موتسارت وجوته، إلا أن الاسطورة الأدبية المختلفة والمقتبسة من الأسطورة الشرقية الأصلية لم يبق بها ثنائي فاوست الساحر وهيلينا: ونعني به مدة اللقيا المستمدة من استعارة هلال القمر والشمس في إطار الحب القادم من أزمنة سحيقة، والتي تصاحبها هيلينا كأخت أو زوجة.

٦- ودائما ما يترافق ذلك مع شيء ما لا يمكن إخفاؤه داخل بشرتنا. فكيف هو الحال مع ما يعتقد أنه ثنائي حتى خارج الوجود البشري؟ وقد كان هذا في البداية شأنًا قمريا شمسيا، أي شيئًا ليس بشريا، يجتمع في الثنائيات الرفيعة المقام. وأكثر ما يميز هذا الرباط الكوني المؤصل بهذه الشاكلة هو الثنائية التي توجد أيضا في تعاليم الانبثاق الغنوصية المتزامنة مع ثنائية سيمون الساحر وهيلينا والتي تحولت فيما بعد إلى مناهج القبالة (الكابالا) اليهودية. لأن معايير انبثاق هذه الدفقات النورانية عن

(١) جينوس يعني العبقري كما هو معلوم أما يوفوريون أو «أوفوريون» كما ينطق بالألمانية فهو اختراع شعري ظهر في القرن الأول للميلاد واعتبر ابنا لأخيل وهيلينا في الأساطير اليونانية، وفي الجزء الثاني من مأساة فاوست رسمه جوته «ابنا لفاوست وهيلينا» وأكسبه جوته كثيرا من شخصيته الشاعر الإنجليزي اللورد برون. والاسم مشتق من «يوفوري» وتعني في اليونانية النشوة، وهو شعور مؤقت بالسعادة والتفاؤل عقب حالة من اللذة. (المترجم).

واحد أول، والتي تبني العالم عند هبوطها للظلمة، تبين بذاتها ولا ريب «طبيعة ثنائية موحدة»، وذلك - كما أشير له من قبل - قياسا على معايير متتابعة في الصورة تتضح في هيئة ذكورية - أنثوية مترابطة، كمعادلات للعضو الذكري والعضو الأنثوي بين السماء والأرض. فهذه المعايير المنبثقة من الواحد الأول والتي تسمى عند الغنوصيين درجات الفيض (الإيونات) وعند الكابالا سيفيروت، درجات الصفات الإلهية - كانت ترتب كثنائيات إلى جوار بعضها البعض، متجاوزة ثنائية القمر والشمس في العدد وفي الدرجة الجنسية بأضعاف كثيرة. وعرض الفيثاغوريون مقدمة تشويقية لذلك (برغم ارتكازها على ثنائية القمر والشمس، أي الاتحاد بين الإله والإلهة) من خلال ما كانوا يرسمونه على لوحاتهم المتضمنة لعشرة ثنائيات متقارنة تمثل العالم أجمع، وهذه الثنائيات هي كما يلي: أنثوية وذكرية - مستقيمة وغير مستقيمة - غير محدودة ومحدودة - متعددة ومفردة - يسرى ويمنى - متحركة وساكنة - ملتوية ومعتدلة - غير متماثلة الصفحة ومربعة الصفحة - سيئة وجيدة - معتمدة ومضيئة. ولم تكن لوحة الفيثاغوريين تعرض لهذه المقدمة التشويقية بهذه الصورة في مفاهيمهم القيمة المرقطة بصفاتها مشابهات لأعضاء اليمين واليسار في كل حالة مطلقا، وبصفة أولى في ثنائية العطف بحرف «و» التي يعرضون بها عرس المتزاوجين العشري، أو استخدامه في وصفه كعرس نوعي من حيث الشكل من خلال تلك المعايير. والآن كان لا بد من وجود عدد أكبر من مثل هذا بين السماء والأرض، أي من الصدى الكوني المثير جنسيا، والتزاوج الثنائي والأزواج الأيونية من دون جودة شكلية على الإطلاق. وبهذا حلمت الحكمة الإسكولائية^(١) بلا ريب، أي من خلال ما تضمنته من ثنائيات رفيعة المقام داخل السيافيروت (درجات الصفات الإلهية)، بوصفه كذلك. لقد سمى الغنوصي فالانتينوس بعد سيمون الساحر بمائة عام تلك المعايير الأنثوية الذكورية للانبثاق السماوي (حتى من حيث التصنيف النحوي أنثوي الجنس وذكوري الجنس) بالصورة التالية: السكون (سيجي) - الهوة (بيثوس)،

(١) الحكمة التي كانت تدرسها مدارس اللاهوت في القرون الوسطى والتي سعت إلى الربط بين الديانة المسيحية ورؤية الفلاسفة. (المترجم).

الحقيقة (أليثايا) - الروح (ناوس)، الحيوية (زوي) - بريق الضوء (فوس)، الجماعة (إيكليسيا) - الإنسان (أنتروبوس) وهكذا وهكذا. بل إن الثنائي المعياري الثامن والأخير بدا أيضا ثنائي الجنس: الحكمة (صوفيا) - المصطلح (هوروس). إنها جميعا مجرد ثنائيات زوجية رفيعة المقام في هيئة أفكار متدفقة قادمة من أعلى لتعود ثانية إلى هيئة متدفقة صاعدة إلى أعلى. إنها تشكيل لثنائيات إنسانية متزاوجة من داخل الدلو الكوكبي الذي يصل إلى الدلو الذهبي ثم يكون إيجازا لأشكال اتحاد بين الحياة (زوي) والضوء (فوس) على خلفية الجانب الكوكبي ذاته. وهنا لا ينبغي أن يظل الحب خاصة حدثا كونيا خاصا، ولا أن يكون كذلك داخل الكابالا التي تفيض غنوصية، حيث تنشأ الثنائيات الأيونية التي تسمى فيها سيفيروت، حتى تصل في النهاية إلى ثنائية أنثى - رجل. وآخر ما جاء هنا عبر بريق الرابط الأرضي هو مثقال ذرة على هيئة العضو الذكري داخل الدائرة: بوصفه دلالة إلهية - تتوافق مع الغنوصية وتراها المسيحية أمرا مقبولا. إن هذه العلامة تشير بأوضح طريق إلى التعايش الكامل للكائن الأول مع ذاته هو، أي تلك الثنائية التزاوجية الأعلى مقاما على الإطلاق.^(١)

٧- كل ذلك مثير للرهق، لا نريد أن يقال شديد الفيض عن الحاجة. فكيف تبدو من ثم عملية تكوين الأزواج على النسق المسيحي، وهي منذ البداية داخلية في كل شيء. لأنه إن كان كرم المحتد أمرا غير أساسي بالنسبة لجميع الثنائيات رفيعة المقام التي رأيناها حتى الآن أو أنه صار كذلك، ولئن كانت هذه الثنائيات لا تريد إلا الإلماع إلى أن جميع العشاق يمكنهم التأثير من بعد على أقل تقدير، إلا أنه يبقى هنا نوع من الفخر لا يمكن أن يتاح لكل أحد. ولكن الكيان الثنائي السامي يتقاطع قبل كل شيء بصورة دائمة مع الأعراس السماوية الوثنية القديمة ذات الصلة بالكواكب والنجوم، والتي تنبذها المسيحية، ولا تتذكرها إلا في السياق الغنوصي. فهذه العودة بررت شرعية الزواج الذي اطلع عليه الجميع خاصة أصحاب الأحمال والمرهقون

(١) تصورات مضطربة يصدق عليها قول الله تعالى: «ما قدروا الله حق قدره». (المترجم).

بصفته سرا مختلفا تماما من الأسرار المقدسة، أو بصفته روحانيا هوائيا تماما تقريبا. وعبثا وضعت جميع المريمات المختلفة في العهد الجديد - خاصة مريم المجدلية - إلى جوار يسوع، وذلك داخل إطار الغنوصية المسيحية فقط. ويأتي نشيد «إنجيل الحق» من قبل المذنب الجميلة، وليس من العذراء مريم والتي تبدو في الواقع محبة أكثر من مجرد كونها متساهلة: «أنت يا ماريا الرائعة، أيتها المباركة، في ملكوت الملائ الأعلى التي تمدحها كل الأجناس.» إن هذا التبجيل لم يصر تقليدا متبعا تقريبا، فكل ما هنالك بدايات لأسطورة دينية عن مريم المجدلية ويسوع، بل إن يسوع المسيح وفقا للإنجيل المختفي (أبوكريفا) يقول، وليس هذا فقط في إنجيل المصريين: «جئت لأقضي على وظيفة المرأة»، وأحيانا يتم ذلك من خلال فرصة تلاق مصطنع مع الأميرة سالومي التي ما تزال ممارسة للعهر، تلك القاتلة التي لم تبد مطلقا رغبة في التكفير عن الذنب. بل إن رمز الحب المسيحي لا يتيح حتى في حالات الإيلاج الجنسي الأقل وضوحا أو في حالات السر المسيحي للزواج مكانا لحواء القديمة إلا أقل تقريبا مما يتيح لآدم القديم، ولم تحضر إلى المنزل مثل إينويا-صوفيا، وإنما شكلت مجدلية كسيرة، أو غير كسيرة. بل إنه يتعين أن يصبح ثنائي الأثنى والرجل داخلين في رباط بين الشمس والقمر في الجسد ليصل إلى صورة تعبدية بالزواج المسيحي: مسيح-الجماعة: أي بالمرأة كجماعة، والرجل كرأس للجماعة. فبدلا من الخلفية الكونية جاءت خلفية استحضر المسيح، مع أو من دون نوع متدن بشدة متحول بشدة من السماوي. إن ما يصح للرجل كرأس ورد في رسالة بولس الرسول إلى أهل أفسس حيث يقول: «خاضعين بعضكم لبعض في خوف الله.» (انظر هذه الرسالة ٥ / ٢١) ... ويقول أيضا: «لأننا أعضاء جسمه، من لحمه ومن عظامه. من أجل هذا يترك الرجل أباه وأمه ويلتصق بامرأته، ويكون الاثنان جسدا واحدا. هذا السر عظيم ولكنني أنا أقول من نحو المسيح والكنيسة.» (نفس الرسالة ٥ / ٣٠-٣٢). ومن ثم فإن السماء السابقة، سماء النجوم والسيادة الغريبة، صارت الآن ووفقا للنية والمقصد ممتلئة بكيان المسيح، من خلال معيار وهدف مختلفين تماما بوصفهما أمرا كونيا قائما أو يزعم أنه قائم: «وهو أعطى البعض أن يكونوا

رسلا، والبعض مبشرين والبعض رعاة ومعلمين لأجل تكميل القديسين لعمل الخدمة، لبنيان جسد المسيح، إلى أن ننتهي جميعنا إلى وحدانية الإيوان ومعرفة ابن الله. إلى إنسان كامل إلى قياس قامته ملء المسيح.» (نفس الرسالة ١١/٤ - ١٣).

إن عنصري المؤنث والمذكر وما بينهما، وما أطلق عليه المناطق الوعرة للقمر في ليلة الحب، وكل ما هو شمسي ملتهب بما يتضمن من حل ليس يسوعيا، كل ذلك ليس له مكان في مثل هذا السر الزواجي أو ربما يكون فقط مكانا مسكوتا عنه. ثم إن الموضوع المذكور أخيرا من رسالة بولس إلى أهل أفسس يمكن أن يشير بصورة غير مباشرة أو تشبيهية إلى الجسد المحدد وشكله في داخل الجماعة (الكنيسة)؛ أو يعني بصورة مباشرة (كما جاء في المثل القديم: مسيحي بمفرده ليس مسيحيا) التأكيد على جسد المسيح وهو الكنيسة. ثم إن الصورة الموصوفة تماما بأنها: زوجان تشكلا في المسيح لم تكتسب فقط عمقا داخليا كالذي فقدته من علوها الظاهري. إن التوتر الذي لا يمكن نقله بين إله الرعاة والهبوط الهوائي الروحي يبين مباشرة وعلى هذه الشاكلة أيضا مضمونها المتمثل في الجانب الجنسي وفي صورهما الكبيرة؛ حتى عند الأديب الواحد. فالحب الذي صورته شكسبير بين أنطونيو وكليوباترا يقود لأعلى مقام، ويتماس مع حب هيلينوس رب الشمس وهيلينا ربة القمر، غير أن الحب الذي صورته شكسبير بين عطيل وديدمونة يحمل في طياته قطعة من عالم آخر: «انظر إن نجما عقود الثريا يردن أن يمسسن البحر»، هكذا غنى عطيل في نشيد افتتاح ليلة الحب؛ إن ضوضاء المكان تتوقف عند هذا الحب، ويصير العالم عميقا. هنا يبدو معدل التكرار الروحي في أحد الأسرار، حيث لا يصبح شخصان بالحب كبيرين مثلا كبر العالم كله، ومع ذلك يبقى هذا العالم إطارا كوكبيا للحب. وهذا أيضا هو الحال مع مجال عمق المحتوى الجديد المفارق الذي لا يقوده فقط كوكب الزهرة وهو عمق يولج إليه بصورة أخرى.

٤٢- مرة أخرى مع أسطورة الإنسان، أو الإنسان والروح عند فويرباخ، ولماذا صار الرب بشرا، الزهد المسيحي

ما عندنا يتجمر

كل ما هو خارج يأتي من الداخل. فإذا كان الداخل ضعيفا ومتجمرا، فإنه لا يستطيع أن يتميز عن الخارج الذي يحيطه. فإذا كان ما هو خارجنا مواجهنا لنا بشدة، لا يبقى لنا غير أن ننساق في ركابه، ونستسلم له، بأن نتخلى عن ذاتنا التي لم توشك أن تتطور وتتمكن من الاستقرار داخل الجماعة المحيطة بأقل من تأثرها بضغط الوجود مطلقا. إن شخصا ممن يقال عنه متوحش لا يجد - حين تحدث معه بعض الناس عن الروح - شيئا من ذلك في داخل نفسه لأنه لا يراها، ولكن حين مر طائر من فوقه أشار إليه وقال إن هذا روح قبيلته وصاح قائلا إن روحه هي ذلك الطائر. لقد كان ذلك نمطا من عدم الشعور بالذات مفعما بالمودة، بل هو اقتياد لداخل نفسه الذي لم يلاحظه هو، إنه اقتياده بل اختطافه مع ذاته، غير أن شيئا لم يعامل بغير الود من الخارج مثل الإنسان، حين يترصده البرق والرعد والعواصف أو تترصده الحيوانات المفترسة بصورة دائمة. وعلى رغم ذلك يظهر دائما أثر للاستخدام الآدمي كلية، أثر لروح تملكه بصورة سيئة أو طيبة بما يخالف وضعه كإنسان تحت البرق أو وضعه في الليل كإنسان يحيطه النور. لقد استدعى الإنسان منذ البداية مناقشا ومخاطبا في الخارج من حوله حينما حاول منذ بواكير البشرية أن يتمكن من عمل السحر وحينما بدأ هدهدة ذلك أو تأجيجه من خلال الصلاة، في الوقت الذي كان الجانب الباطن في الإنسان لم يستوعب إلا قليلا، ولذلك ظل الجانب الذاتي مجهولا مدة طويلة. ومن هنا نشد الإنسان لنفسه عالما علويا برغم أن الأرواح الخارجية كانت تريد بشدة أن تظهر في المقامات العالية، بل أن تظهر فوق الكواكب. لقد لقحت التصورات المخيفة بالنسبة للإنسان بل وأكثر من ذلك التصورات المحبوبة من جانبه، مجالا لم يكن أطلق عليه بعد اسم الدين. وإذا انطبق ذلك على نظرتة العلوية الأولى نحو الشمس والقمر والتي اتسمت بالورع والتقوى، فإنه ينطبق أكثر على جميع ما يتوافق مع الإنسان

بالأولى في الأمور الخاصة. وهذا ما يبدو كذلك مثلاً في التذرع بنور الآخرة مباشرة، مثلاً يوجه الحديث للرعاة في الحقل: «لا تخشوا شيئاً». فإذا وصل الأمر إلى هذا الحد فإن القسم البشري من النظرة لأعلى لن يعود ثانية.

فويرباخ و«علوم الإنسان»

الداخل الذي يفتح ويستسلم ويتجمل، هو في المقام الأول راغب. وهنا لا يصح المثل القائل عصفور في اليد أفضل من حمامة فوق السطح. وحين تذهب المحنة التي تدفعنا للحلم بتناول المن الشهي يتبقى بعدها نوع من الجوع يظهر في الغربة ما لا يملكه في القرب، ويكون مرحباً باستقباله. إن صوراً من هذا النوع رسمت بلا ريب باللون الذي يراه من جاؤوا مباشرة إلى سادتهم وموائدهم، ومعظمهم يعمل على تحاشي الفقر الذاتي بل يعمل على اضطراب التصور الأخرى. لكن جرعة الدين الزائدة في مثل هذه الصور الموضوعه هنالك كان يجب على كل حال أن تصنع في الداخل الذي يمكن الاستغناء عنه برغم أنه صاحب رغبات واسعة وذلك لكي ينقل إلى الضفة الأخرى حيث لا يصل عادة. إن الفقر المجرد هو على الأقل بريق عظيم من الداخل، بيد أن الزاهدين لا بد أن يتوافر فيهم بريق بالغ الخيال، أي بريق ليس موجوداً بصورة موضوعية، ليددوه على أنفسهم في أخرهم. وإلا لما توافرت لدى هيجل الشاب المادة اللازمة لكتابه «إيجابية الدين المسيحي» بما فيها من ذاتية طاغية سمحت له أن يقول: «وفيما عدا المحاولات السابقة نالت أيامنا هذه ميزة الاحتفاظ بالمطالبة بالكنوز التي كانت مبددة على صفحة السماء، بوصفها صارت ملكية للناس في الجانب النظري على الأقل - ولكن أي عصر هو الذي سيمتلك القوة ليجعل هذا الحق سارياً ويضيفه فعلياً إلى ملكية البشر؟» ومن هنا جاءت - ولو على مستوى طوابق أدنى من ذلك - محاولة فويرباخ إعادة السماء إلى الإنسان - الإنسان الذي لم ينفك عنه التصور بأنه كان موجوداً من قبل. لقد ظهر «النقد الأنثروبولوجي للدين» ولتكوين الآلهة، تلك التخليات المستعادة في عصرنا نحن.

إنها مجرد مضاعفات لحجم البشر، ومجسّدات منقولة إلى هناك: لكنها تحب أن ترفع من مضامين الأمنيات كما يشترط انفصال الإنسان حتى الآن عن «جوهرة» بطريقة أسطورية - شديدة الأسطورية. وفي كل مرة يكون الرب على شاكلة عابديه، سواء كان متوحشا أو ودودا، وهو غير محدود ما أمكن، هادئ كالأرض، مشع كالشمس، خالد، يفلت من حالات تبدل الأقدار على قدر الطاقة. وعلى هذه الشاكلة جاءت استعادة فويرباخ للسماء قياسا على الناس الذين سحروا برب الكنيسة وما يتضمنه ذلك من تصورات أنثروبولوجية (علم إنسانية) أيضا عن العلا الخالص لأساطير الكواكب، وهو يقصد في الوقت ذاته إرجاع الأمر إلى الذات. ومن هنا قال فويرباخ دائما: «لا يقتصر سبب تصديق الإنسان للآلهة على أن لديه خيالا وشعورا، وإنما أيضا لأن لديه غريزة أن يصير سعيدا. وهو لا يصدق كائنا مقدسا فقط لأنه يمتلك تصورا عن القداسة، ولكن أيضا لأن لديه رغبة في أن يكون هو ذاته مقدسا، وهو يعتقد أن كائنا سيكون كاملا، لأنه يتمنى لنفسه أن يكون كذلك، ويؤمن بخلود كائن لأنه يرغب في ألا يموت. فكل ما ليس في مقدوره ولكنه يتمناه يحيله إلى آلهته؛ فالآلهة هي أمنيات الناس التي يعتقد أنها سوف تتحقق، حين تتحول إلى كائنات فعلية، والرب هو غريزة القداسة الكامنة في الإنسان والتي يتم إرضاؤها عبر الخيال»؟ (حول جوهر الدين، أعمال فويرباخ طبعة عام ١٨٥١ م، الجزء الثامن ص. ٢٥٧). ويدرك المرء من خلال ذلك ويتعلم أن فويرباخ يحدث اختراقا في الدين، والدين المسيحي بصفة رئيسية، ويمنح «كنوز» المسيحية في خزائن الآخرة تفضيلا على ديانات الكواكب والوثنيات الأكثر غلبة، تلك التي صنعها البشر ولكنها أقل أهمية. ويوضح فويرباخ في كتابه «أنثروبولوجيا الدين» أن من الصعب تماما إعادة ضبط مادة تلك الأديان البشرية على نسق «الزعة البشرية نحو السعادة» أو «الزعة الجوهرية نحو الذات». ومن ثم فإن معظم أفكار انتزاع مبدأ السماء عند فويرباخ ينسحب على «جوهرة المسيحية»، وليس على من يقدمون الخدمة للكواكب (الذين لم يتوجه إليهم عالم الإنسانيات بهذا المعنى إلا في دراسات متأخرة). بل إن «الانسداد الثقيل للحب» (كما قال ماركس) لدى محاولة التحليل الأنثروبولوجي

عند فويرباخ ربما لم يكن من الممكن نفضه بعد حدوث الاختراق في مفاهيم مردوخ وفيتسليو تسليس وغيرهما مما في دكان الأوثان، فما بالنأ بالحديث عن مبدأ: «فكونوا كالرب واعرفوا ما هو الخير والشر»^(١) أصلا.

يستلفت الانتباه هنا أن الإنسان الذي استعيد بهذه الشاكلة يبدو برغم ذلك ساكنا تماما. وفيما يختص بفصلنا عن جوهرنا فإن فويرباخ لم يتجه هنا بعد للتفكير الاجتماعي، حيث إن الجذور الاقتصادية لهذا الاغتراب تبقى عنده بلا مساس. وللسبب ذاته يبقى «الإنسان» هنا جنسا عاما وثابتا (استاتيكية) في الوقت ذاته، ولا يبدو كما اعتُقد من قبل «ضمن جوقة موسيقية متنوعة للعلاقات الاجتماعية» (كما وصفه مارس). كذلك يستلفت الانتباه أن مصطلح إنسان، لم يزد ثراء عند فويرباخ عبر ما أسماه اختراقا في تجسيده الأخرى، خاصة بعد أن لم يتمكن وصف «جوقة العلاقات الاجتماعية» من استنفاد أبعاده بالتأكيد (وهذا ما لم يحدث أيضا مع ماركس). ففويرباخ يتجاوز حين يتحدث بتصورات التمني الدنيوية أو ما يمكن وصفها بالصور المثالية، عن كيان الآلهة الذي حل هنا أخيرا، يتجاوز بذلك الإنسان شيئا ما بوصفه جوقة تمن ليبرالية قائمة. إلا أن أحدا لم يحاول تغيير وجهة صور التمني المنشودة في الآخرة ويجعلها أمنيات الإنسان ذاته كما فعل فويرباخ بصورة قاطعة. ويمكن أن يقال بوضوح مبالغ فيه إنه لم يوجد هناك أحد أكثر منه التزاما منهجيا بالخط الإنساني الراديكالي داخل المسيحية رغما عنه. لذلك وعند هذا الحد فإن الجنس البشري المجرد وفق رؤية فويرباخ معروض باحتفالية ذاتية هائلة حتى عند فويرباخ ذاته، ولا يفهم من خلاها أن الإنسان المسترد من الآخرة صار الآن مواطنا بصورة عامة، ولا أصبح حتى مجرد كائن دنيوي طبيعي. إن نظرية الأمانى الدينية

(١) هذه العبارة قالها مفيسو في الجزء الأول من رائعة جوته «فاوست» (فصل حجرة الدراسة الثاني)، حيث كتبها الشيطان مفيسو للطلاب الذي يطمح للمعرفة العلمية ويسأل عن الطريق الصحيح إلى معرفة ما هو حق، في كتاب الطالب، في إشارة إلى ما جاء في سفر التكوين الفصل الثالث العبارة رقم ٥: «بل الله عالم أنه يوم تأكلان منه (أي من ثمر شجرة الجنة) تفتح أعينكما وتكونان كالله عارفين الخير والشر». وبمعزل عن معنى العبارة في النص، فقد صارت تستخدم للسخرية من الشخص المتعالي بمعرفته، أما فيتسليو تسليس فهو اسم أحد آلهة قبائل الهنود الحمر في المكسيك. (المترجم).

تتضمن على وجه الدقة فعلا متجاوزا وطوباويا، لا يفارق الذات حتى عندما يثبت أن تحققها الأخرى المتجسد هو برمته وهم. ومن ثم تزداد رتبة الذات التي صارت بعد قوية وواعية بنفسها - تزداد ثراء -، بل إنها تعلق فوق الطبيعة وليس فقط فوق عالم أخروي متلاش. ومن هنا جاءت في النهاية جملة فويرباخ: «الإيمان بالآخرة هو الإيمان بتحرر الذات من قيود الطبيعة - وبالتالي الإيمان بالإنسان في ذاته» (انظر كتابه جوهر الدين. ١٨٤٥ م. أعمال فويرباخ. المجلد السابع. ص: ٢٥٢)؛ وكذلك قوله: «سر الدين هو سر الكيان الإنساني ذاته». وهذا يعني أن فويرباخ برغم ما قاله عن جنس الإنسان الاستاتيكي (الساكن) يقف تقريبا أيضا في فناء الإنسان الخفي، الذي لم ير مطلقا وجهها لوجه. وهذا ما يعطي الإلحاد عند فويرباخ بلا ريب نغمة خاصة بخلاف الذاتية، وهي نغمة في نهاية المطاف لم تكن ممكنة من دون المسيحية التي وجه لها انتقاداته «الأثروبولوجية» (أي في إطار علوم الإنسان). ومن ثم فلا يستخدم فويرباخ عبارات مثل «ليس إلا»، فلا تجد عنده «ليس إلا طبيعة» فيما يختص بالحقيقة الواقعة التي ترى بلا أوهام، الحقيقة المتحررة من الآخرة. بل على العكس من ذلك: فالإنسان اخترع هذه الآخرة فحسب، وملأها بتصورات الأماني ثم بتحقيق تلك التصورات، لأن مفهوم «ليس إلا الطبيعة كحقيقة»^(١) لا يكفيه، وبدرجة أولى، لأن جوهره الذاتي ليس له حقيقة. بهذا يعتقد أن الإلحاد عند فويرباخ هو تدمير لوهم قاتل للأعصاب وكذلك أيضا هو ارتداد نحو الخلف لتحويل صور من التحرر اللاهوتي إلى تحرر إنساني في النهاية. وفويرباخ يعبر عن التنوير حين يضع في فرضياته طلاب الدنيا بدلا من مرشحي الآخرة؛ بينما كان الأفضل للآخرة

(١) انظر كيف تستدل الذات الضالة على ضلالها باعتبار الحق وهما والتأكيد على ذلك، لكن أصحاب هذه الرؤى لا يمكن أن يجيبوا على الأسئلة الخالدة بغير أوهام أعلاها يسمى الصدفة، فحين نقول لماذا نحن على هذه الدنيا؟ ما الغاية من خلقنا؟ ومن خلقنا وأعطانا هذه القدرة على الكلام والتفكير ومن سخر لنا مقومات الطبيعة؟ ومن منح الإنسان القدرة على الكلام وصنع الحضارات، وحرم منها الكائنات الأخرى؟ ثم من يحيل مقومات تلك الطبيعة أحيانا وحوشا كاسرة تقتل منا أعدادا هائلة بالبراكين والزلازل والفيضانات والأوبئة؟ ومن رتب هذا الكون على نسق مذهل، وسير الكواكب والشموس والنجوم على هذا الوجه المعجز والنظام الدقيق، وإلى أين نذهب بعد هذه الدنيا ولماذا كان وجودنا هنا ومن الذي يميننا؟ كل ذلك وغيره يقفون عنده مخروسين، ولا يحرون غير «الصدفة». بثست الفكرة، لا تشفي ولا تغني ولا تسمن. (المترجم).

بصفتها ليست وهما فقط عن «مملكة الحرية» (فيما تسميه أبناء الرب) - أن تصنع تحديدا مرشحين لآخرة أفضل. إن أسطورة الكواكب أفردت عند فويرباخ على كل حال لكل هذه الأمور حيزا أقل بكثير مما أفردته للأسطورة المسيحية، بل إنها تسلم بابن الإنسان، على الرغم من الاحتفاء الكبير بالحياة الدنيا والطبيعة واتخاذ القرار لصالحهما.

لقاءات عجيبة بين النقد الأنثروبولوجي والنقد الصوفي

الذي يتعقب يكون تابعا في الوقت ذاته، علما بأنه ليست الكراهية هي دائما ما يسبب التشابه هنا. فهناك أيضا المعارضات الشهيرة التي تتماس فيما بينها، خاصة حين يدفع كل طرف فيها دفعا نحو القمة. غير أن المقصود هنا بالتماس بين ما صوره فويرباخ وبين التصوف يأتي على شاكلة مختلفة، فهو تحديدا غير مرغوب بصفة خاصة من تلك الأسس التي تبدو على هيئة مسيحية، لكنه يستخدم أيضا ضد الإنكار. وكما رأينا في الفصل السابع عشر هنا في هذا الكتاب، كان الأديب جوتفريد كيلر^(١) أول من لاحظ ذلك بعد أن صور لقاء لاثين من أصحاب الآراء المتعارضة من هذا النوع، وذلك في روايته «هاينريش الأخضر» في الفصل المعنون «المسيح المتجمد». فثمة واعظ رحال من طراز فويرباخ غادر المكان، وانتهت محاورات هذا الرجل ذي الروح الحرة مع مقيم شعائر متفتح أيضا في الكنيسة الصغيرة، ولكن إحياء لذكرى تلك المحاورات راح مقيم شعائر الكنيسة يقرأ وهو

(١) جوتفريد كيلر أحد عمالقة الواقعية في الأدب الألماني وهو كاتب وشاعر سويسري ولد عام ١٨١٩م في مدينة زيورخ السويسرية ومات فيها عام ١٨٩٠م، درس في هايدلبرج وتعرف فيها على الفيلسوف لودفيج فويرباخ وكان له تأثير هائل على جوتفريد كيلر، وتعتبر رباعية «هاينريش الأخضر» سيرة ذاتية لجوتفريد كيلر الذي كان أحد رموز الإلحاد أيضا في تلك الفترة. (المترجم).

مأخوذ قصة أنجيليوس سيليزيوس^(١) «الجوال الملائكي». وهنا يجد مقاطع تشير إلى تفكك الدين وفق تصور فويرباخ عند سيليزيوس: «أعلم أن الرب بدوني لا يمكن أن يحيا لحظة، / فلو فنت، لسوف يسلم الروح من الأزمة.» كما يجد في نهاية الكتاب الصوفي الذي ينتمي لعصر الباروك، حيث لا يعرف المرء إن كان الأمر منبثقا عن الرب أم داخلا فيه: «تريد أن تقرأ أكثر، / فكن إذن أنت الكتاب وأنت الجوهر.» وهنا يلقي كيلر على لسانه مفاضلة بذكاء: «كل شيء يعطي بصورة كلية تقريبا انطبعا بأن أنجيلوس الطيب لم يكن بحاجة إلا لأن يعيش إلى اليوم، وأن يرى فقط بعض المصائر الخارجية المتغيرة، ليعلم أن زخة المطر الإلهي القوية كانت لتصبح في عصرنا أيضا فيلسوفا متينا ومتدفقا»، الحق أن كيلر ينطوي على فويرباخ في داخله. نعم، ويواصل سيليزيوس الفكرة في نص آخر، بعنوان: «أفق أيها المسيح المتجمد!»: «ويبين كيلر هنا أنه بدلا من أن ينظر ابن الإنسان داخل الوثن الأعلى وبدلا من أن ينظر داخل الطبيعة الظاهرة ينبغي أن ينظر تحديدا إلى الانهيار. ولنعد إلى هذ الميراث المسيحي الخالص، إلى القرن الرابع والمؤرخ أفرام السرياني وتفسيره لميلاد المسيح الذي يعد معيارا للكنيسة الشرقية: «اليوم وضعت الألوهية خاتم البشرية على ذاتها حتى تتزين البشرية بخاتم الألوهية عليها». ولنعد أيضا إلى القرن الحادي عشر وتفسير أنسلم أسقف كانتربيري للسؤال: «لماذا صار الرب بشرا؟» حيث انبرى أنسلم لفكرة أن ميلاد المسيح ماهو إلا حساب قديم دفع ثمنا للخطيئة، ويبين ذلك ما قاله في الفصل السابع من كتابه المذكور: «فالرب وحده هو من يستطيع تحمل هذا العبء الثقيل، وكان يتعين أن يتحملة الإنسان، ومن ثم صار يسوع هو الرب المتحمل للثمن والإنسان المتحمل له أيضا.» إلا أنه من خلال سؤال

(١) اسم مستعار للشاعر الألماني يوهانس شفلر (١٦٢٤ - ١٦٧٧م) ويعني اسمه المستعار باللاتينية ملاك سيليزيا وكان كاثولكي المذهب، وكان والده أحد نبلاء بولندا هاجر إلى بريسلوا بعد اعتناقه المذهب البروتستانتي في بولندا الكاثوليكية. درس أنجيلوس الطب في مدينة ستراسبورج ودرس القانون الدولي أيضا ثم توجه إلى مدينة لايدن بهولندا حيث التقى بالمتصوف المسيحي تيوسوفن أبراهام فون فرانكنبورج الذي عرفه على أعمال ياكوب بومه وهي الكتب التي جذبه بشدة إلى الكنيسة الكاثوليكية، وكتب أنجيلوس قصائد صوفية عميقة وأعمالا أدبية متميزة في عصره. (المترجم).

أنسلم هذا اشتعلت في الحقيقة وبمنأى عن هذا التوجيه القديم بل وعلى مقربة منه أيضا مسألة التجسد البشري لتتحول إلى فكرة وحدة الوجود في أعماق صورها وإلى تجرد الظاهر المتسامي فينا وتحوله أنثروبولوجيا إلى اختمار لأمنياتنا نحن. على هذه الشاكلة «الأنثروبولوجية» كان أنجيلوس سيليزيوس سيقراً فيورباخ، وهيجل الشاب بالتأكيد لو كان عاش زمنهما. ثم إن أنجيلوس لم يطالب - على منهج القياس - بالكنوز الموزعة على مشاهد الآخرة لتعود على الذات التي لم تعد بعد فقيرة، حيث يقول: «أنا غني كالرب، فليس هناك - صدقني - ذرة تراب لا أشاركه أنا الإنسان فيها». وكما قد تنزلق دائما تصورات فيورباخ إلى حد كبير لتصبح حديثا عن كائن إنساني مجرد أو قد تغوص في حديث عن المكونات الطبيعية، إلا أنها تحمل شعلة الذات، الذات المنبثقة عن الرب، بل وأيضا المنبثقة عن مجرد كيان خارج أنفسنا خرج من العالم، ليصب في مغزى وحدة الوجود بمعنى جديد لم يعد بالتأكيد كونيا. يقول فيورباخ الملقب «فيلسوف زماننا» ملخصا فكره الفلسفي وسط المادية الآلية التي ميزت عصره: «كانت الفكرة الأولى عندي هي الله والثانية هي العالم والثالثة والأخيرة هي الإنسان». وهذا الكلام يعني في النهاية: أن نقد الدين نشأ وقتها داخل المادية، فهو لم يكن فقط نقدا نابعا من العلوم الطبيعية، وإنما كان أيضا نقدا أنثروبولوجيا (متعلقا بعلوم الإنسان) كاسرا بذلك الزهرة الحقيقية المنبثقة عن الوهم اللاهوتي. ولم يتم هذا - كما كان مشهودا للناس - من دون إيضاحات فيورباخ وتصنيفاته التي تجاوزت فيورباخ ذاته بما تضمنته من هرطقات صوفية نابعة من الذات. وإذا كان سر الدين كما يقول فيورباخ هو نفسه سر الإنسان فإن هذا الإنسان وفقا لنظرية الأمانى لم يفتح بعد، حتى ولو كان منفتحا بوصفه جوقة للعلاقات الطوباوية.

«الروح الحرة» و «الروح القوية» داخل القصد الموضوعي للتصوف المسيحي (قارن ثانية الفصل السابع عشر من هذا الكتاب)

لذلك أرجو الإله أن يجعلني خيرا

من السوء أن يجعل المرء نفسه أعمى إزاء الأشياء الخارجية عنه وأن يظل كذلك. خاصة إذا كانت هذه الأشياء المحيطة به هي في ذاتها ضارة وتسير بصورة خاطئة. غير أن كلمة تصوف مشتقة من معنى قديم «ماي أين» أي أغلق العينين. لكن فقط: عن أي شيء ستغلق العينان على الأقل في التصوف المسيحي، عن ما لا يطاق حول المرء، أم عن الضغط القادم من أعلى، وكأنه بهذا سيتلاشى؟ لن يكون ذلك أبدا، فالتصوفة منذ القرن الرابع عشر كانوا دائما من المنتمين إلى حركة العلمانيين أو الحركة الشعبية شديدة السخط، شديدة التملل وكانوا منخرطين فيها بصورة قوية، ولذلك كان يصعب التفرقة بينهم غالبا وكانوا يتعرضون للإبلاغ عنهم كزنادقة لدى السياسيين أيضا وليس لدى الكنيسة فقط. فهؤلاء اللولاردين في بريطانيا والبيجينين من نساء ألمانيا وفرنسا وهولندا، و «إخوة الروح الحرة والقوية والكاملة»، وصولا إلى المعمدين والهوسين (أتباع هوس)، كل أولئك كانوا من المعارضين لكبرائهم، وواصلوا الولاء لأنفسهم ومبادئهم بلا هوادة؛ وليس من فراغ أن تحتتم قصيدة ليناو المسماة «ألبيجنزر» كقصيدة وحيدة بعبارة: «إلى آخره». وإغماض العينين يتعلق من الجانب المسيحي الصوفي باستيقاظ إحساس آخر يتيح قياس الخارج البائس والكيان العلوي القابع في الشقاء، كما يتيح نبذه أيضا. فإذا أغلقت العيون أمام السيد الرب فإن ذلك يحدث تحديدا لأنه لم يكن شيئا غريبا على الذات البشرية المستيقظة كما أنه ليس موضوعا عنا يمكن تقديمه. ولكنه كان فقط ذاتنا الأعمق، أي حالتنا الأكثر باطنية (وليس الشيء) داخل شقائنا الذاتي، أو تجوالنا الذاتي أو بهائنا الذاتي المقهور. ومن هنا قال الصوفي زباستيان فرانك الذي ظل على وفائه لتوماس مونتسر رغم الخطر حتى النهاية: «الرب زفرة تكمن في أعماق النفوس لا يمكن التعبير عنها بأصوات». فبهاء المقصود؛ رغم أنه لا يمكن الوصول إليه يكمن خاصة في الحنين

إلى الذات، في عمق قرارها. وهو ذاته القرار الذي لا يمكن التفريق فيه بين الإنسان والرب، الذي أسماه المعلم إيكهارت^(١) الصوفي من قبل «الشعلة الصغيرة والحصن الصغير والقلعة المحصنة» للبشري الإلهي أو للإلهي البشري. أو أنه كذلك ما أطلق عليه وصف «سينتيرسيز»، (وهي المراقبة الحقيقية للذات)، حيث يخدع «الوجه المكشوف» لكليهما ذاته، ويرى نفسه «ذاته»، أو «ذاتته». وهذا ما عبر عنه إيكهارت أيضا بأنه «حوار الميلاد الأبدي»، الذي يتعلق بالمسيح الكلمة الخفية التي جاءت في منتصف الليل، حين تصمت كل الأشياء: «انظروا، إنه لأنه خفي فينبغي بل ويجب أن يكون المرء متعبا له. فحين صعد القديس بولس إلى السماء الثالثة حيث أسفر فيها الرب له عن نفسه، لم يكن شيء منه منسيا فيه، فقد شعر به عميقا في نفسه، لدرجة قصر عن استيعابها عقله؛ لقد كان عمقا موعلا، ولم يكن شعورا خارجيا بل كان باطنيا في العمق بلا ريب. ولأنه كان على يقين من ذلك، قال: أنا على ثقة من أنه لا الموت ولا المعاناة يمكنهما أن يفصلاني عما أجده داخل نفسي. وهنا قال معلم وثني كلمة جميلة لمعلم آخر: أنا أدركت شيئا في داخلي، يبرق في عقلي؛ فأنا أشعر بأن شيئا هنالك ولكن ما هو، لا يمكنني إدراكه؛ كل ما هنالك أنه يخطر ببالي أنه لو أمكنني إدراكه لعرفت كل الحقيقة. عندئذ رد المعلم الآخر: حسنا ابق على ذلك! لأنك لو كنت تستطيع أن تدرك لوجدت في ذلك لباب كل خير ولحصلت الحياة الأبدية. وبهذا المعنى أيضا قال القديس أغسطين: «أشعر بشيء داخل نفسي يتماثل أمام روحي وينير أمامها؛ ولو أن ذلك اكتمل واستدام في داخلي فلا بد أن يكون ذلك هو الحياة الأبدية.» كل ذلك صادر إذن وكما هو ملاحظ عن أسطورة الإنسان الكلمة بصورتها الخالصة، مرتبطا «بداخل النفس»، لكنه لا يبقى في ذاته، وإنما يقوم بحرق الخارج بما فيه من سماء ما تزال كواكبها ليصبح مشاركا للإنسان الكبير في ذاته

(١) المعلم إيكهارت (١٢٦٠ - ١٣٢٨ م) ولد في مدينة هوخهايم بولاية تيرنجن وسط ألمانيا ومات في تامباخ بالولاية ذاتها، وكان من أكثر علماء اللاهوت أثرا في التراث المسيحي للقرون الوسطى، دخل في شبابه طائفة الآباء الدومنيكان ووصل فيها إلى مراتب عليا فيها بعد، وكان له أثر كبير أيضا في تشكيل اللغة الفلسفية المتخصصة بين أبناء اللسان الألماني، واشتهر بوصفه أحد كبار المتصوفة، وصادم الفكر السائد في زمنه بأفكاره غير المألوفة كقوله بأن أصل الروح ليس مخلوقا من الرب، وإنما هو إلهي غير مخلوق. (المترجم).

خاصة. هكذا على كل حال يبدو التصوف المسيحي الثمين شيئا فشيئا أمرا أخاذا،
جديدا على المستوى المحلي ومحاملا بالطوبيا ذات الشعلة التي لا تحبو. أما عن قرب:
فتختبئ داخل هذا الجانب الذاتي هنا اللحظة التي لم تأت بعد، لحظة ذاتنا الخارجة
الحاضرة التي تمثل فعلا الآن والهنا، أو «اللحظة في المكان» (كما قال أغسطين) داخل
الجوهر الذي نتحول نحن في اتجاهه. والفرق بين هذه الأسطورة الكوكبية المتجهة
لتدمير العالم وبين الأخرى المواجهة للعالم بصورة دائمة سيبدو أمرا هائلا تماما،
حتى من جانب مؤسس الديانة المسيحية، صاحب الوجه البشري وليس دائرة
الشموس. هذا على الرغم من بعض البقايا ذات السمو التي لم تتبدد، والتي يطلق
عليها عند المعلم إيكهارت «الإله فوق الإله». وكأن قريب التصوف أيضا صار الآن
بعيدا كل البعد وكأنه صار عاليا في المكان بدلا من أن يكون في داخل الأعماق، في
اللحظة الخفية، داخل الزمن الذي لم يصبح بعد زمنيا وإنما الزمن الذي لم يكد يجعل
من نفسه زمنا. وعلى كل فإيكهارت بما أسماه «إله فوق الإله»، تلك «الظلمة الطاغية
التي يسكنها الضوء»، لابد أنه قصد مباشرة التوجه الباطني الخفي في الإنسان تارة
أخرى، إنه الأصطل الذي ولدت فيه الكلمة، إنه المسيح بوصفه كلمة الخلاص
التي وهبها السيد الآب، ستار النجوم، المصير الأعلى هناك في سماء السمو. لقد صار
الإنسان الكلمة صغيرا عند المعلم إيكهارت، صغيرا بدلا من سكه في ضخامة كونية
على أكثر درجات القرب دفئا من الإنسان وعلى أكبر قدر من النمو، لقد صارت
الكلمة صغيرة لديه وهي الكلمة التي لم تتجسد فحسب وإنما تحولت عن أنسنتها:
«ما لا تحتويه السماء يكمن الآن في حجر مريم». هكذا تعلم المسيحيون هذا الأمر
من ابن الإنسان: فهو ذاتها الصاعدة، ولكنه أيضا سماءها المتفجرة الهابطة. وأشع
ضوء الخلود وتألّق فيهم بألق التصوف: لقد تساموا في داخل هذا التسامي من دون
تسام خارج الإنسان على عكس جميع الأعمار والأجيال.

٤٣ - نتيجة أخرى لأسطورة تجسد الكلمة: عيد الخمسين (العنصرة)، تعال أيها الخالق الروح، وهيئة مملكة بلا طبيعة

بين السلف والهدف

الذي يسير معتدلاً يكون رأسه لأعلى، ومن هنا يمكنه أن يتلفت بحرية، أكثر حرية على كل حال من وضعه حين يتعرض لضغط على بدنه نحو الأسفل، وهو ما يجعله مربوطاً فحسب داخل ما يحيط به دائماً. وهكذا لا تؤثر الظروف المحيطة القائمة منذ زمن بعيد على السائر معتدلاً إلا قليلاً، وذلك لأن هذه الظروف يمكنه أن يتدخل فيها بالأيدي التي لم تعد مقيدة بالسير.^(١) وبالتدريج تحرر الإنسان من خلال الحجم الذي رسم به كيفية عمله ولم يعد فقط يأخذه في تسليم وما يجده يجمعه، ويأخذ ما يلقيه أمامه كغذاء ويستخدم ما يتاح له كمأوى، وهنا تحرر الإنسان من الوفاء لموروثه. وفي النهاية تحرر من فكرة من أين جاء هذا الموروث ثم لم يعد يتذكره، وإنما راح يتدبر في انتعاش ويكمل ما كان ينقصه من توجيه بطرح فكرة إلى أين، وراح يكمل تصورات متعجلاً وقافزاً أحياناً. وبدلاً من سلفه وعبادته المنحنية نحو الماضي والمتوافقة معه جاءت الآن فكرة متنامية عن الهدف المرسوم في الأمام وجاءت العبادة العازمة لا المتسولة، العبادة التي تحررت من العادة المتبعة، ومن ثم فهي ليست عبادة بصورة تامة بقدر ما هي تحضر وبناء حضارة وبناء من جديد. وبهذا صار من الممكن أيضاً ألا يعود فقط سلف القبيلة فحسب للظهور، وإنما أيضاً يعود كل ما صار حتى الآن مما كان يفعله ومما كان يمكن أن يفعله. إن البداية التي تقرر كل شيء أو ينبثق منها كل شيء تراجع أمام ما انبثق من بعد ولم يكن مقررًا، كذا أمام كل ما صار بعد وما يعد تحولاً. إن هذا يتجذر داخل صور النكوص الديني والتأمل الجديد للأصل القديم، وهو تأمل لا يقصي القديم بعد بشدة وتحجراً وهكذا يوجد داخل التصورات التي ما تزال قديمة عن «بان» إله الرعي والصيد القديم - مفهوم الوعي عند هيراقليط الذي يقول إن كل شيء يسيل وأن النار تسري، برغم

(١) من الواضح أن بلوخ يقصد الإنسان بعد أن نشأ وتحول عن القرود العليا كما تهرّف بذلك الداروينية. (المترجم).

أنها تبدو واقفة وستلتهم ما هو قديم، وتلتهم الواحد القائم منذ الأزل لتزيله من هذا العالم. ويغيب هنا هدف من الأهداف حيث يعود كل شيء في النهاية ثانية كما كان. ولكن أي نهر ذلك الذي لا يصب في نهاية المطاف في نهر آخر غير ذاته؟ أي يجعل مكان «إلى أين» دائما مفتوحا، حتى وإن كان ساكنا بصورة دائمة، بينما «من أين» معلوم بالفعل. وبرغم ذلك يتطور شيء ما داخل بداية لا يسعى أحد إليها ويمكن بالتالي أن تفهم على أنها ممكنة التطور.

المدى الذي يتهياً بين البداية والطريق والنهاية

(قارن هنا الفصل رقم ١٥)

كذلك حين يعتقد أن البداية مبدعة يبدو ما تلاها بعد ذلك أصغر، وتحديدًا حين يكون الأول الأزلي عاليًا لدرجة تجعل كل ما هو بعيد عنه لا يمكن إلا أن يتناقص. فليس هناك خلق عبر أب أول، بل كان الاعتقاد بأن انبثاق دفقات النور الأول في نظرية الأفلاطونية الجديدة ثم في نظرية الفيض الغنوصية من بعد، كان يهبط من أعلى ويتزايد ضعفه مع ابتعاد المسافة كما تتزايد ظلمته، وكان الهدف الأوحد من كل هذا هو العودة، أي الصعود عبر هذا العالم حتى يعود إلى المصدر الأصلي. ويعود هذا التأكيد على «ألفا» - أي البداية - إلى أفلاطون الذي توبع بالطبع داخل الأكاديمية القديمة على يد ابن اخته إسبوزيوس عبر التأكيد على الطريق، أي على منهج التطور للأمام. لقد عارضت نظرية الفيض منذ أرسطو وصولاً إلى لايبنتس ثم هيكل، هذه النظرية الحادة التي تمثل السير على الطريق وتمثل الظهور من خفاء، عارضت نظرية التطور، التي تقول إن الواحد الأزلي هو بكماله منتج نهائي وليس منطلقاً للتطور، بينما تكمن بدايته فقط في المجهول والناقص. وهذا يقترب من نظرية أفلاطون عن حب السالك أكثر من اقترابه من البحث داخلها عن عرض الأفكار والمثل أو فكرة الكمال بمنأى عن كل تطور وصيرورة. وبين مصطلحي الفيض والتطور يبرز هنا القوس الممتد الواصل بين البداية والطريق والنهاية دون

تأثر بالكتاب المقدس تماماً ويأتي التعبير عنه بمنهج الفلسفة الإغريقية وتبدو بداية الأشياء هنا تحت ستار التطور على الأقل مكتملة.^(١) بل إن الغنوصية المتبنية لنظرية الفيض بصورة جوهرية وبما تقول من تدفقات النور من الملاء الأعلى فحسب، وبما تبشر به من دلاء السماء المكونة من دهور الشمس والقمر، تطلق - خاصة عند باسيليدس^(٢) - على الأصل الأول وصف الرب البذرة، أي الذي لم يكن بعد.^(٣) وقد تطور الأمر فيما بعد داخل التأملات الغنوصية ليس فقط فيما يتعلق بنشأة الكون فحسب بل فيما يتعلق بنشأة الآلهة أيضاً، خاصة التطور نحو نقطة النهاية «أوميجا» بالدرجة الأولى. وبهذه الطريقة العجيبة سرى داخل الفكر القديم الذي كانت تنقصه المقاصد المستقبلية فضلاً عن المشيكانية - سرى داخل هذا الفكر شيان لا يمكن التوحيد بينهما هما كمال أصلي أول وكمال وصل للتو إلى النهاية. وهكذا ظهر هذا التصور الترتيبي: ألفا - طريق - أوميجا (أي بداية - طريق - نهاية) بأشد صرامة كما هو مركز في الكتاب المقدس بين خلق العالم ونهايته. وعندئذ ظهرت فكرة الخلق بدلاً من الفيض (بشكله الأصلي الأول: النور الساري) وظهرت بدلاً من فكرة التطور أو على الأقل خارجها، قفزة اسمها الخروج إلى ما هو جديد تماماً (بما في ذلك الأصل الأول المعروف عن الخروج من مصر). وهنا لا يمكن أن يكون المبدأ الذي يفترض أنه خلق العالم هو ذاته الذي يقود للخروج منه؛ كذلك لم يحرر كبش الفداء المتمثل في حية الفردوس الخالق الأسطوري من المسؤولية عن صنعته. بل على العكس كما رأينا فإن مبدأ الحية غير المفترى عليها ثم الإلهي كقوة فاعلة، الذي يقول عن نفسه: «سأكون الذي سأكون»، ثم الجديد المستقبلي لدى أنبياء إسرائيل وفي العهد الجديد - كل ذلك لا يصنع توافقاً على الإطلاق مع الرب

(١) نذكر هنا أن فلسفة الألوهية عند أفلاطون معقدة وتحتمل تفسيرات عديدة، تصل إلى حد المتناقضات، ودار حولها جدل واسع منذ القديم. (المترجم)

(٢) باسيليدس غنوصي مصري عاش في القرن الثاني للميلاد قال بأن الله غير ممكن المعرفة كان يعيش في الإسكندرية. (المترجم).

(٣) فهم عجيب نعوذ بالله منه. (المترجم).

الآب، ولا عودة لنقطة النهاية المنشودة «أوميجا» في صورة الخالق الإلهي المتجسد. ومن ثم يكون من المميز وجود الكثير من عدم الرضا والكثير من المطالب المستقبلية داخل الكتاب المقدس، «فكنعان» الذي يضعنا دائما في أجواء ما لم يحدث وما لم يُحلّ حتى الآن، إما أنه لا يعرف أسطورة الخلق أو أنه يضعها لصالح طوبيا للنجاة تطيح بمشاهد الآخرة في نهاية المطاف بالمعنى الحرفي. فإذا استغل المرء نقد الكتاب المقدس ثانية من أجل غرض غيبي (ميتافيزيقي) فإن المنطلق الأول «ألفا» لن يبدو تحديدا أمرا أصيلا بحال من الأحوال، وإنما سيبدو أمرا ملحقا بالكتاب فيما بعد، وستبدو قصة الخروج من مصر خاصة - سواء من خلال النص أو المعنى - أمرا سابقا، أي أمرا أقدم من قصة الخلق. فيهوه الذي قاد إسرائيل للخروج من مصر هو ما يمثل أصل عقيدة إسرائيل، بينما تبين أن موضوع الخلق على العكس من ذلك، ووفقا لما أثبتته نوث «أنه أضيف إلى المدونات الأدبية» وخاصة إلى كتابات الكهان التي استندت إليها الكثير من أقوال كتب موسى الخمسة، «وبالتالي فهي تخرج من مجال تكوين الكتب الخمسة قبل التدوين» (انظر مارتن نوث تاريخ رواية الكتب الخمسة. ١٩٤٨م ص ٤٨ وما بعدها). إن قصة الخلق، المتعلقة بقصة يهوه = بتاح، والتي هي من ثم ليست إسرائيلية الأصل، بل هي في الغالب مصرية الأصل، راحت تخدم الآن نصوص الكهان كتكوين أولي للنص المقدس مستمد من نصوص أقدم. وهذا بالتأكيد استخدم أيضا في التقليل من شأن ليس فقط الشكوك المثارة حول خيرية يهوه، ولكن أيضا في قدرته تحديدا. ويتضح هذا تماما في التخويف الذي يستنبط ما مارسه يهوه باعتباره خالقا حتى في سفر أيوب ضد دودة الأرضي / الإنسان الفاني / قائلا: أين كان هو حين خلق الرب السماوات والأرض؟ إلى أن كبرت النبوة بهذه الشاكلة ونمت حتى وصلت إلى أكبر درجة كما جاء في (إشعيا ٤٥، ١٢) ومثلت في النهاية بعدا طوباويا حل بديلا عن أعمال الأب القديم، وعن الكون المنضبط، بما يكمن خلفه دائما من أساطير النجوم، حتى يصل إلى إيجاد سماء وأرض جديدة كما جاء في (سفر إشعيا ٦٥/ ١٧). إن ضخامة أساطير البداية تراجعت أمام ما هو قريب للغاية من البشري الذي ما فتئت المشيخانية حديثة الفعل أن تنتجه، وكما بدا

في فهم هذا القريب من البشري لذاته هو. وهنا أي في مثل هذه الظروف البائسة يبرز بدلا من الاعتقاد في ما قيل عن تشكيل للكون وقع بالفعل، يبرز هنا هدف لم يتحقق بعد يفوق ما صنعه يهوه كلية من خلق عالم قائم، كما فاق ما قيل عن كنعان ما عاشه الناس بالفعل في «مصر». إنها كلمة تقتحم على مستوى أنبياء إسرائيل - وهو مستوى لم يعد ممكنا التراجع عنه - لتبرز لونا آخر تماما من «بيئة التطور»، وليس فيها بعد ذلك الكثير من القرب القديمة لتخزين الخمر الجديد.

عيد العنصرة والخلق، وتطبيق ذلك على نشيد:

هلم يا خالق يا روح

يستلفت الانتباه هنا كيف يتماس الزبد مع تلك الروح التي تحل على أحد الناس. وكان ما تلوكه الألسن مبهما لدرجة أن الممسوس وحده هو من كانت لديه قدرة على أن يفهمه. وكانت هذه الألسن تبدو للناظرين من خارج الدائرة «مترعة بالخمر العذب» وهو خمر لا ينتمي مثلا لدهر جديد كلية، وإنما لدهر معروف معرفة تامة، وثني وماجن. وعلى رغم ذلك ارتبط عيد العنصرة (الخمسين) بإحدى «نوبات اليقظة المجردة لروح العصب» كما يقول بادر. غير أن هذا وقع بنوع من التقييد للرسول الحواري: «فمن يتحدث باللسان يحسن ذاته فحسب، ومن يتحدث بالنبوة يحسن الجماعة»، لكن ما تم الاعتراف به كان هو تحسين الذات. ويضاف إلى ذلك في المقام الأول أن الاحتفال بمشاركة الروح القدس الذي كان ما يزال بعيدا تماما حدث من خلال قوس ضرب ليكون جسرا غير معتاد، وإن كان قوسا ظاهريا أيضا، مع المانوية بل مع الديونيسية الممجة للخمر. «ولما حضر يوم الخمسين كان الجميع معا بنفس واحدة. وصار بغتة من السماء صوت كما من هبوب ريح عاصفة» (هنا تشبه النفس الهوائي) «وملأ كل البيت حيث كانوا جالسين. وظهرت لهم السنة منقسمة كأنها من نار واستقرت على كل واحد منهم. وامتلا الجميع من الروح القدس، وابتدأوا يتكلمون بألسنة أخرى كما أعطاهم الروح أن ينطقوا.»

(سفر أعمال الرسل ٢ / ١-٤). إن ما يميز هذا النص عن جميع صور الوجد الديني المعروفة حتى الآن هو أن ما فيه من السير نوما لم يلبس (كما حدث على طريق عمواس وعند بحيرة طبرية) ثوب ظهور ليسوع ولا فهم كذلك. بل إن هذا الموضع يقفز من الرب - الابن بصورة مبالغة في أسطورية الكلمة / لوجوس، إلى الأقنوم الثالث وهو الرب - الروح القدس، مذكرا كذلك «بروح الحق» المذكور في (يوحنا ١٦ / ١٣) الذي بشر فيه يسوع بالباراقليط. ولقد كان لهذا الكيان الهوائي الجديد تماما أثر كبير، خاصة على المستوى المستقبلي تحديدا، عبر خطبة بطرس التي أعقبت ذلك مباشرة، والتي نقل فيها كلام يوثيل النبي: «يقول الله: ويكون في الأيام الأخيرة أني أسكب من روحي على كل (لحم) بشر». (أعمال الرسل ٢ / ١٧). لقد كان لذلك أثره الكبير، حيث ميز ما يسمى معجزة الخمسين (العنصرة) تماما عن كل ما عرفناه من الزبد حتى الآن، ونقل بذلك عيد العنصرة الحقيقي إلى «الأيام الأخيرة»، أي إلى نهاية تاريخ البشرية، ومن ثم صار هناك - بنجاح الكلمة / لوجوس - مكان ووجود حقيقين «لعصر الروح القدس». ثم تحدث فيما بعد أوريجينز أحد آباء الكنيسة - وهو غير مقبول تماما في الوسط الكنسي - عن «الإنجيل الثالث» بصفته إنجيل الروح القدس. وفي النهاية استبدل يوآخيم دي فيوري في هرطقة ثورية كاملة بعهد سيادة الآب الخالص عهد الاستنارة المقبل للكلمة باعتبارها غير حكومية وغير كنسية استبدالا كاملا.

ويشير عيد الخمسين بصورة مختلفة أمورا أخرى حول البداية والنهاية من جديد. فهو يثير قضية الآب باعتباره مبدعا وكبيرا بلا نهاية وخالقا أزليا لكل شيء حتى للشئ الذي يرحى بعد ذلك أن يغفره. ويبين أنه يغار من كل ما هو إبداعي كإبداع بروميثيوس، أو كإبداع برج بابل وكل ما يتعلق بذلك. أما الإنسان المتمرد فيشبه هنا ليس فقط في سفر أيوب بالجرة الصغيرة التي تهدر بالقول مع الفخراي الذي صنعها، ليجعل من نفسه فوق ذلك أضحوكة. ولكن تسري الآن من عيد الخمسين دعوة أخرى كذلك للإبداع: إبداع مختلف تماما من دون الآب العزيز الأجل.

وتقول هذه الدعوة كما جاء في نشيد رابانوس ماوروس^(١): هلم يا خالق يا روح
(ولذلك جعله الموسيقار النمساوي جوستاف مالر أساسا لسيمفونيته الثامنة المسماة
سيمفونية فاوست حيث كان ينشده قبل عرضها). لقد احتفظ هذا النشيد ولا ريب
بخاصية الخلق التي هي في الأصل سماوية، وإن لم تكن هي الوحيدة المحفوظة هنا،
على الرغم من الفصل بينها وبين الخاصية المعارضة وهي خاصية الإنقاذ والخلاص.
بل إن الإلهي ذاته ليختفي هنا مباشرة في خاصية الخلق تحديدا: فالخالق الحقيقي هو
ما يملك - كذات - روحا داخلية معلمة، وهذه الروح هي التي تنساب بنفسها
داخل أنفسنا - روحا قدسا. ولنتحدث في الحاضر: فالعظمة غير النهائية للبداية
الخالقة تفقد ذاتها من خلال وجود «تعال يا خالق ياروح» في المكونات الصغيرة
بلا نهاية والتي تستغرق البداية المتواضعة الناشئة ولا تتجاوز ذلك. ثم إنها لا تعد
خلقا عاما بصورة تامة ومرة واحدة بقدر ما هي عبارة عن خلق أسطوري أولي
ينشق عنه فقط المنتج الذي صار كائنا وانفصل عن هذا الخلق واكتمل. وفضلا عن
ذلك: فالكائن (س) المنبثق عن البداية هو في ذاته لم يحدث بعد، وهو يسير عبر ظلمة
اللحظة دون خروج للعيان ودون موضوع ملموس، فيسير في لحظة (الليس هنا)،
داخل مسار العالم. إن الدافع إلى هذا المسار باعتباره «تطورا» للحظة الخفية الدافعة
الأولى نحو عملية خلق الكون ونحو الهيئات التجريبية التابعة لها هي ألفا/ البداية
الباحثة عن ذاتها والتي لم تتحول إلى كيان موضوعي بعد والمركوزة في كل شيء
بذاته. لقد وصل الحال مع الإنسان وتاريخه إلى الجبهة المفتوحة لعالم التجريب وهي
جبهة حاسمة لا توصل إلى شيء وتوصل إلى كل شيء، توصل إلى الإفشال بقدر ما
توصل إلى بلوغ المنال والحديث هنا عن العالم بأسره بوصفه معملا فاعلا للسلامة
الممكنة. إلا أن هذا السير على الطريق يظل مثله مثل النهاية، متوجها داخل خريطة
العلن الهائلة نحو الأمام بدلا من أن يكتمل عند نقطة ما مثل ما يحدث في أسطورة

(١) رابانوس ماوروس كاتب وعالم من القرون الوسطى ولد عام ٧٨٣ في مدينة ماينس الألمانية ومات فيها عام ٨٥٦. أدخل دير فولدا وهو في الثامنة وصار فيها بعد معلما بأديرة هذه المدينة، وبعد استقالة من العمل الكنسي دامت فترة من السنين تصالح مع القيصير لودفيج الألماني وعين كبيرا لأساقفة ماينس عام ٨٤٧. (المترجم)

الكواكب وما يتصل بها من «قوانين خالدة مبجلة»، إنه بدلا من ذلك يتوجه للأمام داخل خريطة المستقبل الضخمة التي تتضمن إمكانية واقعية موضوعية سارية عن المواليد والأشكال وعن تحقق التجارب. أي أنه يتحرك داخل خريطة مستقبل (الآن والهُنا) المركوزة في كل لحظة أي في الزمان والمكان الماثلين في الحاضر بصورة مباشرة ليس فيها أية وساطة أو توسط أو تحكم في (س) المتحرك داخل البداية. ولهذا يختفي هنا فقط داخل هذا القرب القريب والباطن العميق سر هذا الأمر، بل هو يختفي داخل ذاته، وهو سر وجود عالم يثور حوله السؤال عن سبب وجوده وإلى أي نهاية سيوجد. وهكذا ينشأ هذا اللغز عن الوجود وما يتضمنه من «حل»، وعن ما يتضمنه من تسام للعلا لم يكتمل بعد على الأقل في صورة كونية بعيدة، ويختمر الغضب خاصة داخل ما لم يوجد من اللحظة، أي داخل الباطن الباطني على وجه التحديد. إن السبب الدافع لظهور هذا العالم هو عدم معرفته بما حوله، وهو أيضا سبب الألم الذي يعانیه وهو المنبع الذي تمثله نوعية مادته المفعمة دائما بالطوبيا.^(١) ويفهم من ذلك أن العالم الحقيقي لم يخلق بعد، كما جاء عن الكائن داخل الجديد، - الأمر الذي يختلف عن الميثولوجيا الأثرية تماما والتي تقول برب خالق شكل البداية المكتملة بصورة تامة. بل على العكس من ذلك: «فالتكوين الحقيقي ليس في البداية ولكنه في النهاية»، ولن يبدأ وضوح المصدر والهدف منه إلا بوضوح المغزى والقصد من خلال معرفتنا الصحيحة في النهاية بهذا القصد والمغزى. «عندئذ ينشأ في العالم

(١) مع الأسف يضع كثير من المفكرين أوقاتهم وأعمارهم في البحث وراء أمور لا قبل لهم بمعرفتها، وليتهم ذهبوا إلى ما ينفعهم وينفع الناس، فمسألة خلق العالم لم نشهدها ولا سبيل لنا لمعرفة، ويمكن أن نستدل على بعض حقائقها من الطبيعة المشهوددة التي خلقها الله، أما هذه الادعاءات والتهويمات التي لا توصل إلى شيء فقد أراحنا القرآن من البحث فيها لأنها غير ممكنة، فرغم قوله تعالى: «قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق، ثم الله ينشئ النشأة الآخرة» - وهذا يمكن أن نسعى في معرفة بعض أطرافه بالعلوم الطبيعية - لكن أصل الكون والتفلسف حوله أمر لا يوصل إلى شيء لأننا ببساطة لن نعلمه، لأننا ببساطة أيضا لم نشهده، فقد استأثر الله تعالى بالعلم به على وجه اليقين: «ما أشهدتهم خلق السماوات والأرض ولا خلق أنفسهم وما كنت متخذ المضلين عضدا». لذلك نجد هنا مئات النظريات التي لا توصل إلى شيء يقيني. وانظر كيف اعتبر الكاتب في كلامه اللاحق هنا أن التصور عن خالق شكل البداية تشكيلا مكتملا أمرا أسطوريا ينتمي للتصورات القديمة فحسب، بينما لا يستطيع أن يشرح لنا كيف يخفق قلبه وحتى متى، أو كيف تعمل رثته ومن يدفعها للعمل. (المترجم).

شيء يبدو للجميع في الطفولة ولم يكن فيه أحد يوما: الوطن» (انظر كتابي: مبدأ الأمل. ١٩٥٩ م. ص. ١٦٢٨). ومن ثم فالخلق هو الخروج وليس استعادة العافية.

مرة أخرى مع نقطة البداية كصحراء خاوية
لا شمس ولا قمر في «الكشف» عن مشاهد الآخرة
صورة المملكة على هيئة المسيح

يترسب الكثير عن مجرد البداية وعن مجرد ما كان. فظلمة اللحظة التي عشت في كليهما بوصفها ما لم يكن بعد أو ما لم يمتلك بعد هي أول شيء مطلقا، وهي دائما ضربة البدء، لكنها لم تحدث ولم تدرك. لأن كل بداية فعلية هي من ثم أمر مستقبلي، وهي لحظة تواصل العيش أيضا فيما مضى بوصفها كانت تبدو كمستقبل في الماضي. وكذلك الحال في المستقبل ذاته، ونعني هنا جانبه المخفي، أي ظلمته المعيشة في لحظة ما والمنفصلة عنه بجلاء، وعمما فيه من محتوياته التي لا يعرضها إلا في رجة مفاجئة. إنها لحظة «الآن» التي تصنع المصدر المؤول داخل منطقة الظلام: أن يقع شيء ما مطلقا، هذا الاستمرار عبر الوجود في محاولات صرفة للتواصل والاستخلاص من قواه الفاعلة المكثفة والمدارة لعملية ما سوف تتم، وهي أفق الإمكانيات لهذه العملية الكونية التي لم تكتسب بعد، والتي لم تدمغ بالفشل بعد: هذا التداخل والتجاوز الدائم بين ضربة بدء من خلال أن المؤولة للمصدر والتي لم تكتمل أبدا، وبين الاتجاه الدافع للأمام، والكمون الذي لم يتحقق بعد - هذا التداخل هو ما يميز في كل مظهر من مظاهره عدم مواءمة كل «ما» كان حتى الآن وكل «شيء» حتى الآن بالنسبة لمحتوى الهدف غير المحدد لبداية العالم الأولى والتي هي من ثم ليست خلقا بالتأكيد. لقد نظر ياكوب بومه بما طرحه عن «الأصل الأول» وهو وصف صحيح تماما، إلى ما هو أعمق هنا من عبادة الأسلاف الرهيبة، المتمثلة في تمجيد نظرية الأيام الستة المحببة في منظومة الكهنة. ثم أشار شيلنج أكثر إلى موضع غير معلوم تقريبا في عملية تصغير البداية الحقيقية، أي غير الحقيقية (ألفا)، نظر بومه هنا بإمعان حيث يقول: «الكيان المتحرر من الذات هو في كل حال ذلك الذي لا يعرف ذاته؛ فكما يكون هو

نفسه موضوعاً فإنه أيضاً يكون متحرراً من الذات. فإذا استخدمتم هذه الملاحظات على ما أمامكم، فلن تكون الذات في جوهرها الصافي شيئاً، وإنما ستكون مجرداً كلياً لجميع الصفات - فهي حتى الآن ليست غير ذاتها، وبالتالي فليست إلا مجرداً كاملاً من كل وجود، ولكنها لا يمكن أن تتحاشى أن تلبس ذاتها، لأنها لم تكن ذاتاً إلا لكي تصبح موضوعاً، حيث يشترط ألا يكون هناك شيء غيرها، يمكن أن يمثل لها موضوعاً؛ أما حين تلبس ذاتها فلن تصبح من بعد عدماً وإنما تصبح شيئاً - ففي ارتداء الذات هذا تتحول هي إلى شيء؛ أي أن أصل كينونة الشيء أو أصل الكينونة الشئئية مطلقاً يكمن في أن يرتدي الشيء ذاته. غير أن الذات لا يمكنها أن تمتلك شيئاً غير ما هي عليه، لأنها حين ترتدي ذاتها فستصبح شيئاً آخر؛ وهذا هو التناقض الأساسي، ويمكننا القول إنه شقاء كل كائن - لأنه إما أن يدع ذاته، فيصبح لا شيء، أو أن يرتدي ذاته فيصبح شيئاً آخر لا يماثل ذاته -، فلا يعود متحرراً بكيانه كما كان من قبل، وإنما سيصبح مقيداً بالكيان - وسيجد هذا الكيان كأنه كيان وافد عليه ومن ثم كأنه جاء صدفة. لاحظوا هنا أنه بالتوافق مع هذا تعتبر البداية الأولى تحديداً صدفة. والوجود الأول كما أسميته من قبل هو إذن في الوقت ذاته الصدفة الأولى (الصدفة الأقدم). إذن فكل هذا البناء بدأ بنشأة الصدفة الأولى - التي لا تشبه ذاتها -، وهو بناء بدأ بصورة نشاز ولا بد أن يبدأ هكذا» (شيلنج، محاضرات في ميونيخ عن تاريخ الفلسفة الحديثة، الأعمال الكاملة. ١٨٦١ م. المجلد العاشر ص. ١٠٠ والتي بعدها). وهذا يتعلق بـ «أن-الذات» المؤولة في كيانه الخاص وأمام ذاتها، أمام استجلاب الكينونة: وهذه ألفا حين تحل محل خالق الكون المرسوم في هيئة بتاح والموروث عن منظومة كهنة الكتاب المقدس. إن شيلنج يستخدم في نصه هذا المتأمل حقاً، لكنه غير مغرق في الخيال بأي حال، - وبوعي كامل إذن - يستخدم استعارات بشرية مثل «التجرد»، «الوفود» ويضيف إليها بصفة خاصة تعديلات عميقة لهذا «الارتداء» بحكم متشابهاته المعنوية والصوتية مثل «يرتدي»، «يلبس» أو مثل «ينجذب» (لذاته)، «ملبوس» و «وافد»، كذلك «المقرون بالصدفة» والذي لا يشبه «الملبوس أصلاً» وهكذا يستخدم هذه السلسلة من المتماثلات الجدلية عن

الشيء والشيء ما، التي ينتمي إليها «ارتداء الذات» عند بداية الكون، أي المتماثلات التي تبدو واضحة قناعاً على معانيها بقدر ما تبدو واضحة إياها في إطار قضية تفهم. ومن المهم في هذا السياق كذلك كيف رفض هيجل تقريباً بقايا الإله الخالق لدى حديثه عن مشكلة البداية المبتورة ذاتها. فهنا «يقرر» كيان ما، هو «المطلق» الذي يبدأ في الحقيقة بالعمل على هيئة صغيرة كأنها لا شيء، ثم سرعان ما يملك أمر الخلق كله ابتداءً في ذاته، ثم «ينطلق» داخل الطبيعة كشكل للمختلف. وهنا يبدو أن «يقرر» و «يطلق» يعنيان في ذات الوقت شيئاً آخر بلا ريب غير ما يعنيه «يخلق»، لكنه يتضمن هنا أيضاً بدلاً من «التجرد عن كل صفات» البداية العظيمة الأولى التي صاغها رب خالق، عزيز المقام لديه خطة كاملة وتامة عن الكون. إذ كيف تمكن هذا الكبير بلا نهاية والقديم بلا بداية حتى وإن لم يعد يبدع بعد من خلال مقولة «فصار نور» من أن يبدع معايير الفيض الأميرية «للقرار» و «الانطلاق». ثم كيف ستؤثر بدلاً من ذلك إشارة الخروج إلى الجديد، إلا من خلال اختراق ألفا الناقصة المجردة حيز الازدهار الكامل، كما يفعل الإنسان بالضرورة حين يسير على طريق. وكم سيتراجع من خلال ذلك أيضاً كون أصبح في صورة كاملة منتهية تضم قوانين خالدة وتامة ومبجلة ولن يكون به جديد بعد خلقه، كون تم الاحتفال بأسطورة الكواكب فيه بمنتجها النهائي للخلق إلى جوار أسطورة الخلق الوثنية بصورة دائمة. وكيف ستشوه هيئة «انظر - قد - كان - كل - شيء - حسناً» الدينية باحتفالية الكون الوثنية حين تعود إليه هنا خاصة وبصورة أكثر خصوصية في حقه، أسطورة الكلمة / اللوجوس وتحديدًا في مملكة الألف عام. وعلى خلاف أسطورة النجوم وحتى أسطورة ضبط الأوقات بدوائر الحيوانات أضافت أسطورة الكلمة حركة تاريخية من نوع غير متوقع إلى الرصيد الديني الحسابي وهو تجديد لم يوجد في المقام الأول مكتوباً في النجوم العلا. لقد بدأ مع أغسطين، ذلك المفكر الذي ابتكر دولة المسيح، لأول مرة مفهوم تاريخ العالم ومفهوم نهايته. ومن أكثر الأمور المغرقة في الخيال والجمود معاً بدا ذلك القدر النهائي للأشياء داخل السفر الأخير في الكتاب المقدس، حيث تأتي رؤيا يوحنا بهذا النداء للحرية: «لأن الأمور الأولى

قد مضت» (رؤيا يوحنا ٢١ / ٤)، والأمور الأولى تتعلق هنا تحديدًا بالموت، غير أنها تتعلق أيضًا في المجمع بالسماء القديمة والأرض القديمة، حيث يكون الموت أيضًا جزءًا منهما. بهذه الطريقة المغرقة في الانفجارية توجه أسطورة الكلمة / لوجوس بعد أن أصبحت خيالاً؛ فهي تريد أن تظهر بالمعنى الأخرى تماماً إلى اليوم الجديد، الذي لن تعود الشمس فيه للظهور، وإنما يظهر الحمل الوديع، كما يظهر فيه بدلاً من السكون «الطبيعة» عالم الآخرة «الملكوت».

٤٤ - برغم ذلك: كانت أسطورة الكواكب دنيوية،

التراث الذي لا ينكر في شعار سبينوزا «الله أو الطبيعة» ووحدة الوجود. مشكلة الطبيعة الفاعلة من خلال طبيعة المسيح في طوبيا «الملكوت» ثمة امتلاء ظهر بعد أن لازم المرء تعقبه في حالة الخواء. وبعض الضياء بيع بثمان أعلى حين تضاعف في سرعة بالغة المكان الواقع خلفه وبعد أن غشيت الظلمة. هذا ما يحدث مع التخلي المفاجئ عن ما يحيط بنا من طبيعة، مما كان يحمل ذات مرة على الأقل معنى مشرباً بأسطورة الكواكب. لقد مضى عهد السحر الخرافي أو ما يطلق عليه السحر الوثني الذي يحيط بالجبل والوادي والعاصفة والصاعقة، ثم تأتي الزرقة بعد ذلك، كل ذلك تلاشى وفق أقوال الكتاب المقدس أمام النور الساطع، ذلك الذي يبدد بالروح كل هذا السحر. ولكن ما حولنا من الطبيعة الحقيقية تلاشى أيضاً في مكانه، وصار في أسوأ الأحوال أمراً مضى وخلفناه وراءنا، وصار مرحلة أولية ليس بها قش ولا حب، أي ليس بها حياة بالتحديد، ليس بها إنسان يخرج جوهرياً منها. لقد ساهم في تفرغ، أو على الأقل، في نقل «ملكة الحجارة» المجردة لأدنى طبقة ممكنة، وبصورة كبيرة، تلك الإضافة الغيورة إلى أسطورة الكلمة الصافية بلا ريب. وارتبطت بذلك تلك الدعوة التي يمكن تصعيدها بسهولة عن جعل الأرض «خاضعة» لنا. تلك النظرة إلى الأرض بوصفها عبداً يدفع وينبذ، أو على الأقل بوصفها ليست إلا تراباً يوضع في مزاهرنا لجذور فسائلنا

ويصغر مقامها إلى أكبر مدى. أما الشمس والقمر فليسا هما أيضا شيئا يعتد به، في ذاته، أو أن لديهما بصورة محتملة شيئا خاصا خارج نطاق التاريخ البشري يقدمانه حين يكونان مهياين من البداية فحسب، لينيرا «المخلوقات» الأخرى، التي هي أعلى مقاما منهما، فالشمس ضوء النهار والقمر ضوء الشمس للحياة الأرضية. أما الطبيعة التي لا تخدم أغراضها المرسومة من خلال نظرة أخرى، نظرة الإنسان، فلم ينزع عنها رداء السحر حتى من خلال أسطورة الكلمة التي أضفتها عليها الكنيسة، كما زعمت الكنيسة نفسها بكل الجد. وكأن (أنانكه) ربة الأقدار التي نشأت عن ما يشبه أسطورة النجوم والكواكب، لم تكن هي التي جلبت الضرورة الفيزيائية لأول نظرية طبيعية متحررة روحيا وآلية الطابع، خاصة عند ديموقريطوس^(١) وليس عند توماس على سبيل المثال. هذا في الوقت الذي بدا الكون تحت الكلمة الحاكمة كنسيا وخارجها لم يزل عنه مفهوم السحر مباشرة، وإنما على العكس بدا محكوما بالغيلان تماما، مليئا بالأشباح والصيادين المتوحشين ومفتوحا لكل شر. فليس من فراغ أن يعتبر الفلاسفة المسيحيون مثل روجر بيكون وألبيرتوس ماجنوس ممن درسوا الطبيعة، مثيرين للريبة في العصور الوسطى، كما أن جاليليو جاليلي كان يشاد به بوصفه ممن لم يزيلوا السحر الخرافي، أما كبلر فقد جاء حرفيا من عالم التجانس «سر وصف الكون»، وليس من قبل الكلمة المتسامية. ولا ريب أن المنطق الموضوع لبقاء الحال على ما هو عليه بصورة مطلقة انتابه أيضا بعض من الاستثناءات التي تحولت لصور من التسامي الأقل تكثيفا. وتوجد هذه الاستثناءات في صور الطبيعة العديدة الموجودة داخل الكتاب المقدس، ليس فقط في العهد القديم، بما فيه من وفرة التشبيهات المقحمة إقحاما التي ترجع إلى تصوير الجمال وتصوير رفعة الظواهر المادية الصرفة. إن آباء الكنيسة كانوا يعارضون بصفة مطردة تقريبا المغالاة في كراهية الجسد بصورة مجردة، وخاصة كراهية الطبيعة التي تكتنف سفر التكوين.

(١) ديموقريطوس هو فيلسوف يوناني عاش بين ٤٦٠ و ٣٧٠ قبل الميلاد، وكان تلميذا للفيلسوف ليوكيبوس الذي صاغ نظرية ذرية عن الكون، حيث قال بأن الذرة وحدة متجانسة غير محسوسة، وهي الجزء الأصغر في الكون والذي لا يقبل التقسيم، وقد حاول بذلك أن يعيد الكون إلى مبدأ واحد هو الذرة فباتحاد الذرات ينشأ الكون وبتفرعها يفسد ويزول. (المترجم).

لقد كان توماس على معرفة كاملة بمفهوم المادة كما أوضحه أرسطو، وهو مفهوم يتضمن الفكرة (فورما) ويمتد حتى الإنسان، وهيئة نمو الإنسان وتطور بدنه. ولم ينقطع الحديث عن المادة ولا عن القسم الأخير من مملكة الطبيعة إلا عند الحديث عن الملائكة وفي داخل التسامي الخيالي المتواصل، فحتى هنا يتحدث توماس فقط عن «الأشكال الأصلية المتجذرة» أي عن الأشكال المادية، وليس عن «الأشكال المنفصلة المفارقة». وعلى رغم أخذ توماس بجميع مشاهد الآخرة، إلا أنه يذكر جملة ملفتة حيث يقول: «لا تدمروا نعمة الطبيعة، ولكن أتموها». غير أنه على الرغم من ذلك يغيب هنا كل رسو ممكن لأهداف البشر داخل الكون، حتى في حالته الخفية الممكنة ذات الطابع الخاص؛ فالطبيعة لا تنحني مطلقا كما في أساطير الكواكب والنجوم، فضلا عن أن يحدث ذلك في الأساطير الشفافة المتميزة، إنه هدف في تاريخ البشرية. فالطبيعة تبقى شيئا عابرا، مرحلة سابقة، وفي «أحسن الأحوال» كما في أعياد الميلاد والفصح «شيئا بلا وعي»، «فتشارك بالاحتفال» بالأسرار المسيحية المحيطة بيسوع وهي في أدنى مستويات الوجود. ويقول توماس أيضا عبارته: لا تدمروا نعمة الطبيعة ولكن أتموها، وهنا لا يعني هذا التهام هنا ذلك الذي تنتهي به قصة فاوست مثلا، أي كأنه نوع من الارتفاع والسمو نحو «الجمال العوالي» وهو سمو لا يأتي قبل دولة الرب بل خارجها.

لقد تجلّى هذا الأمر في أجلى صوره لدى المفكرين المتأخرين، حين ننظر إلى ما يريحهم، أي ما يمثل حظوة لديهم، وما يتعلق بالخارج الدائم والسحر الملازم له. وكان ذلك في البداية معيارا جماليا ينظر إلى ما يسمى أشكال الفن داخل الطبيعة. فهي أشكال تقع خارج الذات، ومن ثم لم ينظر فيشته - الذي غير صورة الإنسان كلية وجعل منه خاضعا تماما - إلى هذه الأشكال نظرة واحدة. وعلى العكس من ذلك فعل كانت الذي لم يرد أن يبقى شيئا من العالم الخارجي خارج اهتمامه بغض النظر عن الوعي المنتج له، فقد صار فيما يختص بمشاعر الجمال والسمو ملتبس المعاني. فلم يتوافق معه في المقام الأول من خلال الإضافة التي لحقت بالبناء

«الروحي» البشري، وإنما من خلال «الطبيعة» أي «الجمال الطبيعي». نعم، فالفنان ذاته كان عبقرى بالدرجة التي لم يكن يعمل فيها وفقا لقواعد مصطنعة، ولا بصفته مفتونا بالكلمة / اللوجوس، ولا بصفته «محظيا من قبل السماء»، ولكن بدرجة ما كان «يبدع كالطبيعة». على ذلك يبقى الجمال الطبيعي أيضا معيارا، حيث لا يختطف الفنان عبر الجمال المصطنع إلى صور الكواكب القديمة برغم أن الجمال الطبيعي يبدو أيضا في السماء المرصعة بالنجوم. بل إن العظمة في الطبيعة ينبغي أولا أن تتبين في العواصف والبحر والجبال فحسب ومن ثم تكون شيئا واحدا لأنها لا تصل إلينا إلا من خلال هذه الظواهر القاهرة، كما يمنحنا المتسامي فيها «إحساسا بحريتنا المستقبلية». أي أنه يأخذنا ثانية إلى الكلمة / اللوجوس -الأخلاقي في الإنسان، لكنه يبقى مع ذلك على وفائه العميق للطبيعة في المقام الأول. وهذه المنظومة الثنائية الطبيعة-الروح تبدو على العكس تماما بطبيعة الحال ومرة أخرى من دون لمسة من الكتاب المقدس عند العقلاني المتطرف هيجل متجاوزة تارة أخرى مجرد الخارطة الجمالية. فهنا يأتي الجمال الطبيعي بلا ريب دون الجمال الفني؛ والطبيعة برمتها ليست إلا «إله الطيش والعريضة، الذي لا يستطيع التحكم في ذاته ولا السيطرة على نزقه، إلا في حالة الموت». كما أن الأرض بكاملها صارت «كجثة هائلة ميتة تحت أقدامنا، وأمام أنفاس الروح» بلا مستقبل تماما. وكما ينبغي في النهاية أن تكون «الحقيقة الوحيدة للمادة» عقب موضع ما متطرف «من دون حقيقة» وتحديدًا بعد بروز النفس، الروح الذاتية ثم بعد ذلك الروح الموضوعية، أي الروح المطلقة. إن بناء العالم عند هيجل يقف كغيره بطبيعة الحال متمثلا في جوانية / باطنية كاملة، وذلك إذا لم يبد على الرغم من ذلك بناء للروح الخالص، بل فوق ذلك دائما كبناء لروح العالم بكل ما في ذلك من فهارس تفسيرية دنيوية على طول المدى، لا تحول فقط من يبدو مثاليا خالصا إلى مغرق في التفاصيل دائما، وإنما تنهج منهاجا آخر يتمثل تحديدا في الأغلب الأعم في جعل أكبر مفكر في العصر الحديث بحث في تكوين الكون وهو سبينوزا شيئا مألوفا. ومن هنا جاء هذا «التقاطع» عند هيجل بين فيشته المنتصر للذات وبين سبينوزا المؤيد لإله الصيد والرعي، بين ضربة «الحرية» وبين الحيز

الكبير الشامل لكل شيء، بل الأشمل لكل شيء المتمثل في «جوهر المادة» عند هيجل كلية. إلا أن سبينوزا هو آخر المفكرين الأوروبيين المسكونين ببقايا أساطير الكواكب التي ترتدي غالبا أيضا ثوبا من تراث الكبالات. فالآخرة بمفهومها الديني كما في الكتاب المقدس أو بصفتها شيئا خارج الطبيعة - ليس لها وجود عند سبينوزا وكأن شرها إلينا أو خيرها إلينا شيء لم يكن موجودا يوما إلا في تأثرنا الخاطيء وأفكارنا غير السوية. ولم تصبح «الطبيعة» شيئا غير شخصي تماما، شيئا ألحق بالرب كقدر ملازم مكتف بذاته في سكون تام مثلما أصبحت عند سبينوزا، وهو اكتفاء لا يعتبر أن هناك عوامل أخرى ذاتية ولا غرض منها بحال. وهذا الغرض ينتمي وفقا لسبينوزا إلى جوهر التاريخ والكلمة بل وإلى جوهر أهوال رؤيا الآخرة المنفصل كلية، أي أنه بعيد عن «حب الأقدار»^(١) عند حكيم الطبيعة، وعن السكينة المترتبة منطقيا على ذلك خاصة كما قال سبينوزا وفقا لرؤية الأبد. إن «الجوهر»^(٢) عند سبينوزا يصبح هنا المصطلح الكبير والآخر لشمس العالم التي تعلو في ذروة السماء، أي التي لا تلقي ظلا في وحدة الوجود هذه، أي داخل «سلسلة اللانهاية» التي لا تعني عند سبينوزا فقط اتباع منهج إقليدس الرياضي فحسب، وإنما تعني في الوقت ذاته عملية الفيض الكواكبية الطابع على حيز المادة/ الجوهر داخل حالات مفردة ومشتقة في عالمه. وبصفة إجمالية: فإن كل حركة هنا داخل الكل تمثل مرة أخرى نوعا من السكينة، فقد أفاض كون بلا نظير بالكلمة المركوزة في كل مخرج محتمل فيه بينما يحيط رب كلي فوق حيز العالم. هذا الأمر يبقى غير مقيد بزمن ولا ريب، وهو لا نهائي من خلال الرب المكتفي بذاته؛ والذي يرى سبينوزا أن حيزه هو الفضاء الكواكبي الأول حولنا وهذا ليس كلية «صفة» من بين الصفات الكثيرة الأخرى للجوهر الشامل/ الرب. إن هذا الملمح في مذهب سبينوزا يمثل أقوى طبعة معادة

(١) «حب الأقدار» مقولة باللاتينية ابتدعها فريدرش نيتشه عن أعلى حالة في العلاقة مع القدر يمكن أن يصل إليها الإنسان، بحيث لا يتحمل فقط دائرة الأحداث الأبدية التي تقع في حياته والتي يرى عبثيتها، بل يصل إلى حبها في ذاتها. (المترجم).

(٢) الجوهر عند باروخ سبينوزا يعني الله والطبيعة معا، لذلك رمي بالحلولية. ولغته تتسم كذلك بالغموض والغنوصية. (المترجم).

من مفهوم الكون في مواجهة الزمن المفتوح، وفي مواجهة نصيب الإنسان من الكلمة / لوجوس وكونها من أجله هو؛ وهي رؤية لم يظهر المركز الأخرى المعارض فيها بديلا عن مركز العالم الواقع أبعد عن التصور كما عرضته هي. ومن هنا جاءت عبارة جوته، وهو محب للعالم مثل سبينوزا، عن ربه حين قال: «إن مما يليق به أن يشمل العالم فيه، ويشمل ذاته في العالم». كما يقول قياسا على قانون العدد الكبير، وهو ما ينبغي أن يكون من الحجم والعمق داخل منظومة الرب مطلقا: «لأن كل إلحاح وكل سعي هو سكينه دائمة في الرب الإله». فالأمر متعلق هنا رغم كل شيء بخارطة الطبيعة في مسألة الروح، وبصفة أساسية بالروح داخل طبيعة هي الأخيرة؛ وباختصار هو متعلق بمملكة الكلمة التي لم تدر مطلقا داخل ذاتها فقط. ومن هنا جاءت في النهاية مشكلة ذلك الجوهر الطبيعي المحتفى به تماما، الذي قد يصنف في المقام الأول ضمن مملكة الكلمة الأخرى. أي يصنف هنا بدلا من الاقتصار على وضعه في إطار من يعاني المخاض، أو المطموس «روحيا»، أو الذي ليس له أرض ولا حيز أو بوصفه مثالية ليس لها مضمون مادي مطلقا، بل هو مكون فحسب من فكرة عن فكرة، ما يعني مباشرة أن الجوهر الناتج فعليا عن ذلك قد لا يكون هو فقط الطبيعة المحيطة بنا، وإنما جوهر العالم الحقيقي. ولا ريب أن الطبيعة القائمة احتلت مكانا لا تنتمي هي ذاتها له - بما يكتنفها قبل كل شيء من انفصال هائل ما يزال ماثلا يفصلها عن سلسلة أغراض البشر، بل بما تتضمن من اتجاهات وأشكال من الكمون تشير نحو المستقبلية المطلقة. كل هذه الخصائص ليست مرتبهة في الحقيقة بحال من الأحوال بالإطلاق داخل المفهوم الكوكبي، داخل نوع من الهبوط في الإلهي الخالص. غير أن العالم الخارجي غير المتعلق بالإنسان هو الآن جميل، وذلك قبل زمن طويل من تداخله الأعمق معنا، وقبل قدوم مرحلة «أنسنة الطبيعة» التي لن تصبح جنينية كلية في علاقتها بنا، ولا بأعمق ما فينا خاصة. إن ظاهرة بسيطة كمعالجة المادة الخام، وهي ظاهرة مذهشة للغاية ترد على مسألة جمال الطبيعة، وسموها، تبين وحدها أمورا مختلفة تماما عن الأعراض والانفصال. وحتى قناعات جوته بسبينوزا، التي تمثل وحدة الوجود على نسق غير طوباوي واع بالمرّة، تستمد

صور السعادة من أنسنة الطبيعة الشاملة لديه، وكأن الطبيعة التي تقود الرب^(١) - قائمة الآن. لكن من المؤكد أنه لا يمكن تفسير تاريخ البشر وحده، وإنما ارتباطا بمسافة دقيقة فاصلة بينه وبين المفارق الدائم - لا يمكن إذن تفسير مسار العالم المادي وبناء الأشكال المختلفة على أنه تجربة لنموذج من هذا النوع غير معلوم بعد وغير كائن بعد وغير ناجح بعد، أي من خلال خامة البناء وهي المادة، ليس بوصفها مجرد كتلة صماء، وإنما وفقا للتعريف الأصلي الأرسطي، قبل أن يتحول إلى تعريف تأملي مطلق كأساس «لصورة دينامية متقنة» خاصة «بإمكان الوجود». ولكن هنا شكلت الكلمة الأخروية - أي التي لا علاقة لها بالعالم القائم - سماءها الجديدة، بل وأرضها الجديدة بهذه الصورة الطوبأوية على هذه الأرض القائمة، حتى وإن كان تشكيلا أسطوريا - على الرغم من كل الإغواءات التي يمارسها العدم (الظن بعدم وجود عالم) الروحاني. وعلى الرغم من كونه عالما سيدمر في المقام الأول بأهوال القيامة، وقائم على صفحة الطبيعة التي لم يكن العالم القديم ينتمي إليها فحسب إلا أن خارطته تكمن كلية في الصورة الأخروية المرتبطة بأسطورة الكلمة والتي لن تكون وقتها مجرد أسطورة كلمة، وإنما ستكون صورة أخروية فيما وراء الطبيعة، أي صورة أخروية ميتا-فيزيقية: وهكذا بقيت هنا أورشليم الجديدة. ويكشف الستار في النهاية عن «الطبيعة» التي ينبغي أن تكون، فهي بلا قمر ولا شمس كما في الكتاب المقدس، وليس لها ضياء غير ابن الإنسان وحده، ستدمر حقيقة أرضها وقبة سمائها متحولة إلى «مملكة» أو إلى حقيقة أخروية. هذا وحده هو انعدام البديل الأخير عن الكون والكلمة داخل الخيالات المغالية، أي في المقام الأول داخل صور التكوين المظنونة في أهوال الآخرة وهي صور عن خروج جديد تماما ومعارض للأول تماما، أي أنها ملحقة من خلال مكيدة بسفر الخروج. ووفقا لذلك جاء على هذه الشاكلة أيضا تأثير نموذج أهوال القيامة المنطلق في عجلة، وكأن مبدأ «الطبيعة تقود الرب» جاء في النهاية إلى بيته بمستوى مختلف تماما، أي أنه تحسن كلية واكتمل بصورة

(١) هذا عكس للمقولة الشهيرة: «الرب يقود الطبيعة» وهي باللاتينية "deus servi natura" لكنها ذكرت هنا "natura servi deus". (المترجم).

«تامة» فعليا. ومن دون الحديث في الجانب الأسطوري: فالعالم بصفته وطنا، هو تحديدا جزء من ميراث عالم ما حولنا كما أنه جزء من جديد الوطن، الذي لا يكون له ذوات خاصة ولا مضامين رئيسية لمملكته من دون ضمان للوجه المكشوف. لكم يبدو شيء بعيد كهذا نائيا سحيقا كالصوت المنفي في جزيرة باتموس، ويبدو حاملا معنى أخرويا مهولا كنتيجة لحيز عاش فيه الإنسان. كم هو مفزع هذا الخليط من الخيال الجامح وبين تذكر ما يمكن أن يبدو مملكة يسوع بذاتها كبديل عن الكون. ولكن ليس هناك ثانية نقطة نهاية / أوميجا لطوبيا المسيح، طوبيا كنعان الجديد وانهايار العالم، والتي وضعت بلا رفعة داخل جو من أعلى درجات التسامي، كما جاء في حديث رؤيا يوحنا (٢١/٢٣) عن «أورشليم الجديدة». لقد صار الدين طوبيا عارمة، وتحولت الطوبيا إلى أهم مكون لها، إلى نقطة النهاية / أوميجا التي ترتبط «بشعب جديد على أرض جديدة» ناشئة عن مملكة المسيح في الطبيعة وامتدادها. كل ذلك يتعارض مع مذهب الدوقيطية الغنوصية التي لا تؤمن بغير الروح الخالصة من أجل تحول هذا العالم كلية، العالم الذي لن يعود مكبلا للإنسان كجسم غريب عليه.

٤٥ - لا تواز، وإنما حدث نادر له منطقه: الإنساني والمادي يقتحمان «السمو الإلهي» ويحلان محله

الباطن الذي يسمى أيضا شأنا روحيا، ينسج نسيجه غالبا لنفسه فقط. وفي الحقيقة فهو مرتبط بالجسد بشدة ولكن ليس بالطريقة التي يظهر فيها نهمه ويخفي طريقة حياته. فكثيرا ما وضعت الأرواح والمواد الظاهرة المحسوسة في مقابل بعضها البعض، كأنها شيء داخل ذاته هنا، وكأنها شيء خارجي يدور مكانيا حول الإنسان هناك. فإذا اتجه الطريق السري وحده نحو الداخل، سمي ذلك مثالية، وإذا ظلت المادة الخارجية في الخارج بلا باطن على الإطلاق لتبين الطريق الذي يحل اللغز سمي ذلك مادية. وهذه لا تبقى بالتأكيد أمرا سريا، بل تقود إلى الجذور

الآلية للمسألة. وهنا يقول فويرباخ ثانية، برغم أنه أراد ألا يوصف بالمثالية على الإطلاق، معلقا على عكس ما يقتضيه هذا المبدأ: «الإنسان ما يأكل»، فأولى أفكاره كانت الإله، وثانيتها كانت العالم وثالثتها والأخيرة كانت - الإنسان. وهذا أمر لا يبدو ماديا كإيضاح أو بيان، بل هو أمر يجب إيضاحه آليا بادي الرأي. وكذلك فعل ماركس عندما كان ما يزال تحت تأثير فويرباخ، فقد وضع «الإنسان» وما يتعلق به من إيضاح في نسق تاريخي أولا: «كي تكون راديكاليا عليك أن تمسك الشيء من جذوره. وجذر كل شيء هو الإنسان.» وحين ينشأ هذا الشعار الذي رفعه ماركس فيما بعد من الجنس المجرد «إنسان» بصورة مجردة، وحين يتم تدقيق وصف هذا الجنس «كجوقة للعلاقات الاجتماعية»، فعندئذ تتوقف داخل المادية الاقتصادية الاجتماعية الموسعة تحديدا المناظير المتعلقة بالإنسان على الأقل. فقد ارتفعت المادية التاريخية فوق مجرد المادية المتعلقة بالعلوم الطبيعية، وقد سمت المادية التاريخية بحكم طبيعتها الجدلية التي ليست بلا ريب مجرد حركة آلية ولكن بحكم كونها طريقة إنتاج خلقها البشر. والآن: ألا يكون هذا التجاور، أو الترافق بين الإنساني والمادي (أي بين «الروح» والمادة الخارجية) مدهشا فقط إلا حين لا يعرف المرء - كما هو معتاد بين البورجوازيين - مفهوما آخر عن المادة غير المصطلح الميكانيكي؟ بل حين لا يعرف مفهوما للكتلة الصماء (برغم المعنى المتضمن تحتها عن الطاقة المتولدة مما هو أدنى من الذرة)، أي لبقايا أسطورية نجمية، وكأنه ليس ثمة مكان لما هو بشري ولا لابن الإنسان داخل هذه الكتلة المادية. غير أن المفهوم الميكانيكي الآلي ليس هو المعروف الوحيد عن المادة في تاريخ المادية، كما أن الوصف الملازم لها «الميتة» (المادة الميتة) ليس هو الوحيد المعروف عنها والذي تراجع بعد النبذ والضغط، وهو وصف دون المستوى بالتأكيد. ليس هناك تعريف واحد حتى عند ديموقريط الذي وصف «النفس» بأنها تتكون من «ذرات نارية» أضاف إليها على كل حال مسمى ذاتية، ولا عند إبيقور الذي أضاف إلى «الضرورة» الميكانيكية عند ديموقريط عنصر «السقوط الحر للذرات» الذي يختلف عن «السقوط المستقيم» ميكانيكيا، وكأنها إرادة حرة لها. بل إن أرسطو أدخل إلى مفهوم المادة عنصرا هاما لم يفهم إلا قبل

وقت قصير هو كونها ممكنة موضوعيا-واقعيًا. ما يعني أن المادة فضلا عن كونها هي التي تحدد ميكانيكيا ظهور الظواهر، أي معيارا للممكن، تصبح أيضا وقبل كل شيء هي ذاتها مبينا لمفهوم الممكن الحقيقي، أي «الكائن في الممكن». وهي بهذا مع الأسف تبقى أمرا سلبيا لا قدرة له على التحديد، كالشمع الذي ينطبع داخله «شكل الفكرة الفاعلة» فتشبه خاتما يطبع على محددات الشكل المطلوب. وسرعان ما نشأ عن مقدمات نظرية المادة عند أرسطو «اتجاه يساري أرسطي» نزع عن مفهوم المادة الجانب السلبي، وأضاف إليه الجانب المؤثر للفكرة الموجهة: فقال بأن مادة العالم كانت واقعية بوصفها أما لكل الأشياء «ماتر-يا» أي أنها خصبت ذاتها بذاتها وكانت مستقلة لا تحتاج إلى سواها وإنما مكتفية بذاتها «ناتورا ناتوراتا». وهذا ما نجده خاصة عند الأرسطيين العرب من أمثال ابن سينا وابن رشد، فمبدأهما يقول: التطور هو بصفة كلية: «إزالة الشكل عن المادة»، وهي هنا كما يتضح ليست طبيعة سلبية ولا فاقدة النوع، كما أنها طبيعة لم تعد بحاجة إلى رب والد متسام. ومن هنا فصاعدا طرح مفهوم باطني تماما مادة / جوهر العالم تمتد «حياته» من باراسيلسوس إلى جيوردانو برونو إلى سبينوزا ثم جوته. فالإنسان البطل عند برونو أو البركان الداخلي عند باراسيلسوس يمثلان للإنسان على الأقل جوهرًا غريبًا، أو جوهرًا متواصلًا معه داخل الكون. بل إنه يمثل جوهرًا متداخلًا في التسامي الذي أزيل بالفعل أو على الأقل مشاركا جدليا فيه (بحكم وحدة الوجود). وكذلك نجد عند جوته: «ما ذا يكون رب، لا يضرب إلا من الخارج / ... إنما اللائق به أن يشمل الطبيعة فيه وأن تشملها الطبيعة». وهذا النوع من الطبيعة يقول «فقط بكلمات أخرى» إنها هنا - الطبيعة المكتفية بذاتها: فمن يراها يرى الآب، فهي والآب واحد، صحيح ليس بطريقة أنثروبولوجية، ولكن ثمة فاعلا هنا بعيدا عن التسامي ولا ريب، يحرك العالم من داخله، فاعل الطبيعة. إن الإضافة التي أضافها اليسار الأرسطي للمادة في صورتها الخلاقة نال لذلك رفض واحد من كبار الأرسطيين اليمينيين هو توما الأكويني، وهو من خصوم ابن سينا وابن رشد. وبدلا من قولهما بالباطن المادي في صورته العليا قال توما الأكويني: إن «بقية الأرض» أي «ترابطها

الشكلي» أي الأرض المزودة بالمادة يصل فقط إلى الإنسان أي إلى حدود هذا الرباط الأرضي فحسب بين الجسد والروح. لكن هذا الترابط يسقط عند ما يقال عن التداخل المزعوم بين الإنسان والرب أو بينه وبين الملائكة السماويين الذين لا بد أن توجد بينه وبينهم «أشكال منفصلة» بصورة خالصة. فعنده أن ما يفهم تحت مسمى الرب، رب السماوات هو ما يخلو تماما من المادة، بحيث لا يمكن لها، حتى لو كانت مكتفية بذاتها، أن تقتحم المتسامي المكتفي بذاته. أي أنه يقول ثانية بوجود إله خالق وبطريقة أعلنها سبينوزا من بعد ليس بوصفه ابن الإنسان بالتأكيد، ولكن بوصفه إلهًا كبيرًا: أنا جئت لأحل محل الآب. ولكن ألم يصل أفلوطين، ذلك المفكر الراديكالي الممثل لفكرة الرب الأعلى، قبل هذا الزمان بكثير إلى ما يوصف بأنه الكيان الأعلى؟ كذلك فعل الفيلسوف الإسباني اليهودي سليمان بن جبيرول الذي لا يبتعد كثيرا عن هذه المدرسة الأفلاطونية الجديدة ذات الرؤى المتناقضة (وهو مفكر تنقل أقواله عند جيوردانو برونو كسابق لفكره) حيث صور عبر أشكال ملائكته وعفاريته التي لم تكن فقط كائنات فوق أرضية، صور المادة كأنها أوقفت كارهة أمام الرب. «الفنفس» أو ما يقال عن ظاهر المادة عموما، وهي ابتداء بلا نوعية، لا تظل هي وأشكالها أيضا في مثل هذه النغمات أو الأشكال المنقوصة للمادية الميكانيكية بصفتها بدائل فقط؛ فالكلمة / لوجوس، والكون يبدلان أحيانا - ليس فقط عند ابن سينا وابن رشد - في معارضة فكرية للتسامي - وجوهها الإنسانية والمعرفية العامة. إنها «فلسفة العالم غير المكتمل» التي أقرها الرواقيون في ماديتهم الخفية كحياة وأضافوها كهدف موجه. وحين لا تسمح الكلمة التي تجسدت بالمسيح بالاعتراف بالكون الذي يتم تبجيله مطلقا على أساس أنه فكرة أسطورية نجمية فقط بوصفه متضمنا نقطة النهاية «أوميغا» أيا كانت، فعندئذ لا يوجد في الكون رؤيا مشاهد القيامة. فعنصر ابن الإنسان المنشود والمظنون والمضاف كطوبيا يضيفي بصورة أشد راديكالية بطبيعة الحال صورة طوباوية عن الرب الكبير إلى نوع من التسامي المتجسد، الذي يبرز نابعا من جذور تلك الذاتية، فيشتعل الضوء الذي يتجاوز معه كل حالة من حالاته، حتى إنه ليحرق الرب القوي المشخص. غير

أن الإلحاد المتمرد الذي يظهر من خلال الرب الظاهر «بان» بدلا من الرب الخفي «ديوس» - صار معروفا بصورة أكبر عبر المسيحية المتزندقة التي تغص بالذاتية. كل ما هنالك أن الكلمة الأخيرة حرفيا التي تظهر في صورة مناقضة للتسامي (أي التحرر)، لم يعرفها منهج سبينوزا بما تضمنه من حب الأقدار بديلا عن أحجية: «انظر، إني أجعل كل شيء جديدا.» إنها أحجية الكلمة التي تتجاوز بكثير «الطبيعة المكتفية بذاتها»، وتتجاوز «ذاتية الطبيعة»، بل والضرورات والتبعيات المنبثقة عن الأساطير الكوكبية القديمة.

الباب السابع

مصادر الشجاعة لخوض الحياة

٤٦ - ليس كافيا

هكذا يدفعنا شيء ما للخروج ويدفعنا كذلك للأمام. أهو التساؤل في داخلنا عن «من»، أم أنه يكفي لذلك أن نكون جوعى، ولكننا نعيش؟ ففي حالة الحيوان وما يتساوى فينا معه يتوقف الجوع نحو الطعام والشريك والحماية بمجرد أن يتم إشباعه. ولا يظل راغبا كما عند الإنسان، فيدفعه إلى طرق ملتوية للإشباع، وبوسائل متغيرة، وبحث جديد عن طريق ومقصد. بل إن الجوع ذاته، وهو أول دوافع الحركة فينا، لا ينتهي داخلنا، لكنه يواصل إرسال سعاته، وما يزال يتذوق المزيد. سواء في حالة وجود خطر ما في أن يفقد الإنسان ما قد يكون لديه، أو في حالة وجوده بصورة ترك فيها القلق وتنعم فيها بالاستقرار، في كل ذلك ما يزال الإنسان متزايد النهم لأشياء جديدة. هذا الأمر يتطلب أيضا لونا جديدا من الجسارة، لونا مكشوبا إلى حد كبير. إنه لونا لا يتوافق مع الجبان، لكنه لا يتم أيضا دائما بالقتال والسير قدما فوق مسارات أتقن الناس تعلمها. إن ما يدفعنا من الداخل إلى السير على الطريق ينبغي أن يبقى فوق هذا الطريق، لا أن يتجمد عنده. وإلا ما كان هناك هدف مشبع للحفاظ على الوفاء. فليس من قبيل المصادفة أن يكون رأس الإنسان أعلى، ولا أن يكون ما يراه بأفضل صورة هو ما يواجهه. اللهم إلا إن لم يعد هناك شيء يجري مطلقا، واللعبة فقط لم تنته فحسب.

٤٧ - ما يمكن للمرء أن يفتح عليه

الضعيف يتأرجح يمنة ويسرة. ويلحقه الجبن بسهولة، فلا يقول بهذا ولا بذاك، حتى لا يمكن أن يقال فيما بعد، إنه كان ينبغي أن يقول كذا وكذا. ويقابل هذا ما قد نراه مع شخص محدود الأفق لا يمكن وضعه في موقع ثابت، وما لا يمكن الرهان عليه في موضع محدد وإن كان رقما يؤكد الربح. إن مسلك هذا الشخص الذي لا يتسم بأية مغامرة يعتبر خيانة لذلك الشيء الذي يتألف على الأقل مما هو موثوق ومما ليس كذلك. شيء يجب العمل من أجله يتعرض مقامه لموقف التهديد والنقص، وهو ما يتوافق مع الجبناء على الأقل، الذين يستغلون كل فراش ممهد. ولكن كيف ضاع الموقوفون فحسب بين المتأرجحين حين يكون السند الذي يحتاجونه غير مكتمل، ولا يمثل عملة يمكن دفعها نقدا. فإذا هبطت قيمة هذه العملة قليلا في الزمن المتقلب، وأزيلت من فوق المائدة، عندئذ يقال للأمانة وداعا، حيث لم تعد مسألة يمكن الوثوق بها. فكلما ساد الاعتقاد بأن الموقف الواجب حفظه عن ظهر قلب، أكثر إراحة وضيق أفق وأكثر اكتمالا شكليا، كلما توقف كلية في مرارة حتى وإن اختفى جزء منه. فما كان يبدو من قبل ساترا وثابتا كأنه مزبور، يصير على العكس مزعزا بالرياح تماما داخل الخدمة التي لا تسديها غير الشفاه. وهي خدمة ترتبط في أريحية مع الموقف الذي صار عرفا، ومع التعليمات المرعية: جاء في الكتاب أن، أو: الحزب دائما على حق، وأيضا: لا يصح لي عنق كلمة الرب أو تحويلها. غير أن جميع هذا النوع من المواقف الثابتة لا يتحمل صدمة ما. لا يتحمل في المقام الأول صدمة فكرية؛ فمثل هذا الموقف الذي أثقل عليه، هو تحديدا بلا لب ولا قشرة، ويسقط عندئذ كلية أيضا. على عكس ذلك يكون الموقف الحقيقي، فهو لا يزدهر إلا في البحث عن الصدمة وفي التأمل الذي لا خداع فيه، تأمل داخل ذاته، مصحوب بالأمانة في السير على الطريق واتباع علاماته. ومثل هذا الموقف يمكن أن يخدع أيضا، بل يجب أحيانا لكي يصبح موقفا حقيقيا. وهو لا يشترط وجود بشر قاصرين ابتداء، أولئك الذين يقدم لهم طعام تم إنضاجه في عل. وعدم الرضا ربما يكون

أفضل على الطريق، والأمل الذي صيغ بهذه الصورة يمكن أن يكون موقفا في ذاته بالنسبة للآملين. والأفضل لا بد أن يكون متسا بالفاعلية، وأن يحرك تصورات أثناء الطهي، حتى يكون ما يصدر منه وعدا أمرا يمكن الوفاء به أيضا. والأمر الذي ما تزال به ثغرات أمامنا هو أمر ليس مكتملا بحال، وملؤه بأمور خاطئة لا يقدم سندا يمكن الاعتماد عليه دون التعرض لخداع الذات، وبالتالي دون التعرض لسقطة أكبر أثرا. أي دون أن يجثو المرء على ركبتيه، وأن يترع بالشراب على حساب الثقة في غيره مما يعد تزييفا وتصنعا أي دون أن يدفعه أمل ناشئ عن يقين مفروض سلفا. وكأن الأمر كله هو في مكان ما على كامل ما يرام، بخلاف الصراع الذي نخوضه. ولن يصل مثل هذا الشخص ذاته مطلقا إلى موقف ما، ولن يحسم أمره. إلا ما سيجده من استدراك أشد حسما تفرضه الثغرات المفتوحة في المسألة وما يضطرم فيها وما يمكن أن يطرحه الطريق وما يبدو فيه ماثلا للعيان. ومن هذه الثغرات يأتي النداء دائما دون أن يكون هناك ضرورة لزيادة قدر الإيمان عن قدر ذلك الأمل الذي هو في الوقت ذاته يثبت عامدا عدم الرضا وعدم التواطؤ مع الاتجاه الموضوعي والإقدام. كل ذلك يبقى أقل بالتأكيد من أن تكون في كنف رعاية طيبة ومكتملة، فهنا طعام أنضج وزين بالزينة الباهية، التي تنتظر فقط الشهية الفعلية لالتهماء المزيد.

٤٨ - التنوير الأصلي لا يصنع الابتذال ولا يهمل الخلفيات

لا يقبل الفكر الإملاءات، فهذا من خصائصه، إنه يقتحم اقتحاما مزدوجا، حيث يبدأ بجدة قشبية مفككا العبق القديم. وهو لا يسمح بأن تكبل الروح بشيء من الخلف، سواء كان ذلك عادة قديمة أو حاجزا يقبض على المرء أو يقيده فحسب. وتغلف هذه القيود بل وتزين بالأصل الذي يحوطه النفاق وبذلك الماضي الجميل الذي لم يكن جميلا قط. ويصاحب ذلك خاصة في مسائل الإيمان الكثير مما ليس حقا، حيث يرتبط في المقام الأول برباط كبير مع سيادة تقادمت عليها السنون، أو حتى - مع الأسف - تلك التي لم يعف الزمان عليها بعد. إلا أن هذا يصبح مختلفا

بمجرد أن يبدو ما لم يتناول عليه العهد أمرا لم يدفع في مقابله ثمن، وبالتالي غير ملزم بالماضي، وإنما يقابلنا على طريقنا الحر من جهة المستقبل. عندئذ يبدو الكثير من الصور المسيحية بالنسبة للحركة نحو التحرر وخاصة تحرر المستقبل أمرا معروفا كنقيض: أي أنه لم يعد أمرا مستمرا من ذكرى الماضي، بل هو شيء جديد يقابلنا، أو شيء ملزم يتحلى بالجدّة القشبية. وبدلا من التاريخ وبدلا من الأوضاع المتخلفة عن نزع السحر نزعا فاشلا، يظهر التحرر ذاته بملاحمه المشيخانية المتأثرة بالتصور عن المسيح. هذا الأمر يعلو كثيرا فوق التراث الذي ترتبط سيادته وعمقه بعقيدة دينية وبما يضاف إليها من أمور. والعودة المقصودة هنا هي عودة مرتبطة كلية بالجذور. فالحرية ذاتها لا تستطيع أن تحيد عن صور الخروج من مصر وتطهير برج بابل، أو أن تحيد عن صور «مملكة» الحرية في ذاتها. ويقدم لينين ملاحظة دقيقة بالتأكيد ضد أولئك الذين نزع السحر عنهم بصورة خاطئة، كما هي ضد المهريين المتعاملين مع عصابة التهريب الرجعية، فيقول: «هناك أمران مختلفان: أحدهما ما إذا تحدث المحرض هكذا (أي بالمفهوم الديني المتوارث) ليكون مفهوما بصورة أكبر لدى سامعيه وليوضح عرضه لموضوعه، ويبرز رؤاه بصورة واقعية أمام الآخرين عبر تعبيرات هي الأكثر شيوعا بين الكتلة المتخلفة، وهذا أمر يختلف عن أن يبدأ كاتب في «تأسيس مفهوم الرب» أو التبشير باشتراكية قائمة على تأسيس الرب... ففكرة «الاشتراكية دين» هي عند البعض صيغة عبور من الدين إلى الاشتراكية، وعند البعض الآخر عبور من الاشتراكية إلى الدين.» (حول العلاقة بين حزب العمال والدين. ١٩٠٩م). فالحق الذي أظهرته هذه التفرقة اللينينية دقيقة للغاية لأنها أصابت أيضا أولئك المنزوعين من السحر خطأ من بين أصدقاء الماركسية، الذين يشبهون الكتاكيت التي لم تكد تخرج من قشرة البيضة بعد، أصابتهم فيما بين شطري أبدانهم وهما الكنيسة والحزب، وكأنهم «معنى مشطور» ككائن القنطور اليوناني الخرافي. غير أنه لا ينبغي أن نخلط هذا بالتقاء نزع السحر في صورته الأولية الكافرة بالإله مع هذه الصورة خاصة بما تحمل من نماذج أولية للتمرد الديني القديم، بما يعنيه ذلك من إخراج هذه النماذج من أساطير القهر جميعا واختراقها، ثم ضرب المخترق

والاختراق ذاته. فكنيسة السادة القائمة حتى الآن لا تكتسب شيئا من خلال ذلك مطلقا، بل على العكس، إنها ترحب بحرق الزنادقة فيها أكثر - إن لم يكن على نفس القدر - من ترحيبها بحرق من لا يؤمنون بالإله أصلا. وهذا أمر مفهوم حيث إن الزنادقة بصفتهم منتقدين بالدرجة الأولى للمسيحية الأصلية، وبالتالي كانوا من حيث تأنيب الضمير ومن حيث تصوراتهم عن الأسباب الطيبة لبناء الكنيسة أشد خطرا عليها من الملحدين، ومن هنا جاء رد فعل المجمع المقدس في روسيا على استيراد كتاب إرنست هيكلم «لغز العالم» أقل بكثير منه على ما كتبه تولستوي عن ذكرى التمرد في المسيحية الأولى، أو ما كتبه دوستويفسكي عن شخصية الأمير ميشكين في روايته «الأبله». فهنا تسقط حصون كنيسة السادة من الداخل، أي داخل عالمها الخاص. على عكس ذلك حققت الماركسية في المقابل، برغم كونها تتشابه مع فترة عبور المسيحية لتكون دينا رسميا لروما، في تكريس الكثير من تشويه الأوضاع من خلال التصورات الأولى المتضمنة فيها عن «الحرية» و«المملكة»، و«الأقدار المسيطر عليها»، حققت رغم كل ذلك خطها الفاصل الحقيقي، حققت امتلاءها، وكما لها. إنها لم تحقق ذلك عبر المذهب الوضعي أو الطبيعي الذي ظهر في القرن التاسع عشر، لأن هذا المذهب وإن كان يستبعد مفهوم التسامي حقا، لكنه يستبعد أيضا أحد المفاهيم المختلفة عنه تماما في الماركسية وهو الذي يمثل فيها عنصر الحياة: ألا وهو عنصر السير قدما، أي عملية التقدم. وفي هذه العملية بوصفها عملية التحرر الممكن وبوصفها تحديدا لمعالم شخصية الذات الفاعلة للتاريخ، لا تكون النماذج الأولى للحرية التي كانت دينية من الأزل، هي النماذج الأخيرة، أو أنها هي الأخيرة فعلا ولكن بمعنى آخر هو الهدف النهائي الذي يحمل إمكانية الانعكاس على غيره.

غير أن هذه النماذج طبقت على يد أولئك الذين تخلصوا من كل سكرة حتى تلك السكرة العذبة. لكن المسيحيين الباحثين عن زاد الفهم لم يتمكنوا من عمل ما هو صحيح: «ماذا تظنون؟ كان لإنسان ابنان فجاء إلى الأول وقال: يا ابني، اذهب

اليوم اعمل في كرمي. فأجاب وقال: ما أريد. ولكنه ندم أخيراً ومضى. وجاء إلى الثاني وقال كذلك. فأجاب وقال: ها أنا يا سيد. ولم يمش. (متى ٢١ / ٢٨ وما تلاها). هذا التشبيه قدمه يسوع لكبير القساوسة وكبار الكنيسة بالمعنى التالي: «إن جبة المكوس والبغايا يرجون أن يدخلوا ملكوت السماوات أكثر منكم.» وكما قال في نبوءة في موضع آخر: «من ثمارهم تعرفونهم ... ليس كل من يقول لي: يا رب، يا رب! يدخل ملكوت السماوات. بل الذي يفعل إرادة أبي الذي في السماوات. كثيرون سيقولون لي في ذلك اليوم: يا رب، يا رب! أليس باسمك تنبأنا، وباسمك أخرجنا شياطين، وباسمك صنعنا قوات كثيرة؟ فحينئذ أصرح لهم: إني لم أعرفكم قط! اذهبوا عني يا فاعلي الإثم!» (متى ٧ / ٢٠ وما تلاها). إن أولى الثمار التي تعرف منها البشارة اليوم وفي كل وقت هي ثمار التحول الاشتراكي الحقيقي الذي لا ينافق في ذاته بحيث لا تكون الشجرة التي تحمل تلك الثمار نابثة في الأرض الدينية المتوارية. إنها شجرة تنبت عند القائلين لا، في أرض الإلحاد، عند الذات التي تحررت من الخوف من التسامي وصورته الخادعة، بما في ذلك الأبوة المجسدة. غير أن الشجرة الجديدة التي تحدثنا عنها لن تنشأ أيضاً على أرض الابتذال، كما ظهر ذلك بسهولة في إطار التنوير الذي تحول إلى ثبات وكمون. كما أنها لن تسمق في العدمية بديلاً عن التسامي، تلك العدمية التي انتشرت بصورة خطيرة عن إلحادية بلا تطبيقات. هذا الذي يحدث حين لا يتلاقى الإلحاد بحركة الحرية الإنسانية^(١) أو لا يتلاقى مع أس الأمل فيها، وعندئذ يصبح الابتذال هو الأثر المتواضع، وتصبح العدمية هي الأثر الجهنمي عندما تنزع عملية إزالة السحر عن التسامي في الوقت

(١) أنت مسكين يا بلوخ. عن أي حرية تتحدث فأنت وما في نفسك وبدنك وخليجاتك وذرات كيائك وكذلك الكون الذي تحيا فيه، والأرض التي تعيش عليها عبيد لناموس واحد لا تستطيعون الفكك منه وإن أنكرت ألسنتكم ووجدت قلوبكم، فأنت تحيا بناموس الله وتموت بناموس الله وتتفس بناموس الله، لن تملك الفكك من تأثير الحرارة والبرودة والتأثر بالأحزان والأفراح ومشاعر الجوع والعطش والموت والبقاء، تقهرك آيات الله فلا تستطيع منها تحرراً، وتجبرك على الانصياع لها في كل حالك رضا أو تذمراً، تحيطك قيود الله من كل ناحية ولو انفجر كبداك غيظاً، أو شفت نفسك شوقاً، أنت من أنت. أنت واهم مسكين. وإلحادك لن يغير عند الواحد الأحد شيئاً قيد أنملة وما كنت إلا ذرة في عمر الزمان، جاءت ومضت، والبقاء للباقي سبحانه، وكان أولى بك أن تخضع وتستجيب لمن ملك بدئك ومتهالك وجبك ومشتهاك وسخطك ومرضاك، ما كنت غير خلق للواحد الديان. أنت مسكين يا بلوخ. (المترجم).

نفسه كل تقدم أصيل، أصيل في مضمون الكون والإنسان بصورة طوباوية. إن الابتذالية تزيل الخوف في الواقع، لكنها تدفع في مقابل ذلك حسابا يتمثل في ضيق من نوع آخر: الانحناء أو التقوقع. كما أن العدمية تزيل الخوف أيضا، لكنها تدفع في مقابل ذلك ثمننا أفدح: اليأس. بيد أن نزع السحر بصورة مجسدة لا ينحو منحى الابتذالية، وإنما يكمن في إصابة ما لم يخطر على بال ولا نظرة أحد من الناس، أي في ما لم يصبح بعد؛ ولا يصب كذلك في العدمية وإنما في الأمل الأصيل في أنها ليست الكلمة الأخيرة. إن العدمية التي تعتبر إحدى مظاهر الوباء الناشيء عن البورجوازية المنهزمة، تمتلك - فضلا عن الانعكاس الذي تسببت فيه هذه الهزيمة بلا شك - مقدمات المادية الميكانيكية؛ فهي تمتلكها داخل فراغها الكوني من القصد والغاية. فالوجود هنا بوصفه مجرد دائرة تتحرك فيها المادة ليس له معنى؛ فقد وصل داخل هذا الفعل المطلق من إزالة السحر وصل كلية إلى الكلب والقرود والذرة. أما المادية الجدلية فتعرف على العكس من ذلك (بما ترفعه من شعار على بابها يقول: ممنوع دخول الشخصيات الآلية)^(١) بخلاف ما تتضمنه من نقاط البدء الفيزيائية الكيميائية - تمتلك سلسلة أخرى ممتدة من نقاط البدء الأخرى وقطعان الإنتاج مثل الخلية، والإنسان المدبر اقتصاديا، والتداخلات النوعية الأصيلة حول أساس البناء وإعلاء البناء. كما أنها تعرف بصفة خاصة من تلقاء طبيعتها - المواد العديدة داخل عملية التحول المستمرة من الكمية إلى النوعية وتعتبرها تفسيراً للعالم. وهي تعرف قبل كل شيء المشكلة الحقيقية لمملكة الحرية النوعية للإنسان: وهو ترياق يشفي من سموم الابتذالية والعدمية أو سموم تفعيل ما لم يكن تماما أفيونا للشعب، بل كان أصناما للقهر داخل الدين. ولكن حين تسمع المادية الجدلية في عالمها هذا صوتا صادحا عن التسامي أو حين تمسك به، وحين تسمح وفقا لسؤالها عن المقصد والفائدة من عمل ما وتدعو إليه، فهي تملك عملية التسامي دون تسام التي، تلك التي استقتها من الأديان الميتة ولكنها جعلتها حية بلا أديان: إنه الأمل المؤصل بين

(١) كما يتضح من لغة بلوخ أنه يقصد بهذا الوصف البشر الذين يرجون آليا على مفاهيم معينة، أغلبها بال ولا يصمد لمنطق سديد، ويتصرفون وفقا لها بلا تفكير أو نظر. (المترجم).

الذات والموضوع. ويبقى هذا هنا بعد أن أحرق الأفيون كاملا وأحرقت معه جنة المجانين كدعوة إلى الدنيا بكليتها أو الدعوة لأرض جديدة. غير أنه في النهاية: خاصة بعد أن تزال آلهة المحرم الذين ييثون الخوف، يظهر فقط عبر ذهابهم بعيدا، السر الملائم لإنسان بلا فرع. إن الأثر النفسي المنسوب لهذا السر: التوقير الذي يعتبر غريبا على الابتذالية والعدمية، يمثل تلقي الأحوال بلا وجل، والفظائع دون التخلي عن الإنسانية. والتوقير بوصفه مكملا ملازما يتضمن ذلك اللون من السمو الذي يوصل الإحساس بحريتنا المستقبلية. إنه يميز ترقينا المتسامي من دون اغتراب ذاتي مطلقا، وبوصفه مكملا ملازما لهذا الترقى، وهذه الزيادة فهو لا يقودنا إلى تجسيد صنم للخوف، وإنما إلى كمون يوم قيامتنا المعني. وبخلاف الخوف لا يوجد ملجأ هنا أيضا للجهل، وإنما تجد الرغبة في العلم والقدرة عليه للأمل مكانها. إن التوجه المשיحاني هو السر الأحمر لكل تنوير ثوري، أي لكل تنوير يحقق الامتلاء. إن السماء التي كانت خزانة مكافآت مضمونة على الأعمال الطيبة التي ليس لها دافع إلا ذاك، يجب أن تصبح منعدمة وخاوية حين ينبغي على الإنسان أن يتصرف أخلاقيا؛ غير أن المقصد الطوباوي لمملكة حريتنا تحت السماء يجب أيضا أن يكون هو طوبيانا الجغرافية حين يريد الإنسان أن يتمسك بالخيرية العليا التي تلزمه على الدوام، وتوجه سلسلة أهدافه.^(١) إن الإلحاد هو شرط المجتمع المثالي المجسد (الطوبيا المجسدة)، لكن الطوبيا المجسدة هي أيضا التطبيق الصارم للإلحاد. والإلحاد بها فيه

(١) على المستوى النظري يعد هذا الالتزام الأخلاقي المجرد ضربا من الخيال طالما لا يؤمن الإنسان بالخالق الذي يراقب ويثيب ويعاقب، فكيف سيلتزم المرء الخيرية دائما بوازع أخلاقي بحت، إن كان بعض الأقوياء يستطيعون تحقيق مقاصدهم بالسطو أو البطش دون حسيب، أو بالغش والخديعة دون مراجع؟ وما دام الوازع الداخلي يمكن عند البعض اختراقه هكذا، احتجنا إذن لمعيار غير خيرية الإنسان، ثم من أين يأتي هذا الالتزام الأخلاقي المجرد، الذي يكلف الكثير من الجهد في ضبط النفس وردعها عن شهواتها في الظفر والسيادة، طالما كان تحقيق الغايات ممكنا للبعض، من دون أن يردهم الخوف ممن هو أقوى منهم؟ وعلى المستوى التطبيقي أثبتت التجربة البشرية أن هذا الأمر بعيد تماما عن التحقق من دون الإيمان بالله الواحد، فأين هي الجماعة البشرية على مدار التاريخ، تلك التي التزمت أخلاقا من غير إيمان بخالق أو رادع من قانون؟ ففكرة الثواب والعقاب هي الحاكمة هنا، وليس الالتزام الأخلاقي الذي لا ننكر وجوده بدرجات متفاوتة، والمشهد أنه يزيد بالإيمان وينقص بغيابه، لكنه لا يصح إجمالا ضابطا للحياة السعيدة من دون خوف العقوبة والطمع في المثوبة، وغير ذلك تهاويل. لقد شغل كثير من الفلاسفة الناس بأوهام لا قرار لها واعتبروها مع الأسف علما وفكرا، دون أن يكون لها ظل من الحقيقة. (المترجم).

من طوبيا مجسدة هو في ذات فعله الأساسي إفناء للدين شأن الأمل المهرطق للدين ذاته، الذي يقوم على أقدام البشر. إن الطوبيا المجسدة هي فلسفة وتطبيق لمضمون اتجاه كامن في العالم، أي للمادة المؤهلة لتخوض حتى النهاية: فهي صغيرة بما يكفي ألا تتضمن غربة الذات، وكبيرة بما يكفي، أي أوميجا بما يكفي لإعطاء أكثر الطوبياوات جسارة أقصى إمكانية لمعنى واقعي، معنى لهذا العالم. هذه فكرة حدية مشيكانية، ولهذا فهي تميز إذا ما أرجعت للعقل، مبالغة باطنية، أي تميز المجموع الكلي لفعل التحرر البشري.

٤٩ - التنوير والإلحاد لا يعارضان «الشرطياني» كما يفعل تجسيد الرب

في قديم الزمان لم يكن الشر يُرى أمرا هينا. وكانت الحياة الأزلية تستشعر التهديد الجسيم منه فقط بوصفه شبعا مخيفا. وتغير هذا الحال ليس فقط حينما أصبح الناس أكثر ثقة بأنفسهم فراح الخارج يبدو لهم من خلال ذلك أقل خطرا. فقطع الإنسان طريقة سيره البلهاء وراح يقدم على استخدام عقله. واتضح ذلك في أوسع مدى وأجلى صورة في الأوقات التي أطلق عليها أزمة التنوير؛ الذي ينبثق اسمه من استنارة الجو، وانقشاع البحر. بدا ذلك في أكثر صورهِ وعياً من خلال التنوير الذي حدث في القرن الثامن عشر وفقا للإرادة التي توفرت لدى الناس في ذلك الوقت في أن يخرجوا من الخمول والظلام والقهر الذي ولدوا فيه ورتعوا فيه طويلا، طامحين نحو الضياء. عندئذ بدا الوجود خارجهم كأنه بناء مرح وودود، حيث انتهى خداع الأمراء والكهنوت، وسقطت الغشاوة عن العيون. أما السوء الذي استمر في كل مكان بما فيه من بؤس وأمراض وحروب وشرور، وبجملة ما فيه من أهوال، فقد تحولت نظرة الناس عنه إقبالا على الحياة، وكأنه كان خدعة، أو في أسوأ الأحوال كأنه بقايا العصور الوسيطة. وتراجع الخوف القديم الهائل من عفاريت الشر تراجعاً قارب على التلاشي المطلق، كما حدث في فظائع تعقب الساحرات الذي أضيف إلى الشنائع الحقيقية في تلك المرحلة. وأثبت التنوير هنا أنه عدو ليل، عندما كان

يستدعى في أبشع صورة ليلد مسوخا شوهاة أو حينما كان يبدو أنه متضمن لها. وتبدل حال الإنسان من العاطفية التي ما تزال مؤمنة بالخرافة لكنها غادرت الفزع وحسب إلى استدعاء الإنسان الذكي «المعارض للطعن في ظلمة الليل» والعمل داخلها. ومثل هذا الأمر لا يلاحظه شخص ذو حجي على الإطلاق، كما جاء في أوبرا كارل ماريا فون فيبر «فرايشوتس» على لسان كاسبار مطمئنا أتباعه بشأن المخلوقات الجهنمية الشائهة التي ولدت في جحر الذئب. وهذا يعني أيضا: أن بقايا سحنة الشر الجهنمية التي تتلمظ بأنيابها هي أغبى وأحط وأهون من أن ترزع النهار الجسور للشجعان والعقلاء والمستنيرين ككانديد أو أن ترزع الطبيعة الماثلة لهم. وبالتأكيد تسبب زلزال لشبونة عام ١٧٥٥م في الكثير من الفزع بشأن هذا العالم الأفضل بين كل العوالم الممكنة؛ فالشر لم يعد يظهر كمجرد غياب للخير بعد. وأقصى ما هنالك أن الكتاب المقدس حين فهم بصورة استبدادية، طرح في صورة قديمة ينبذها التنوير، ليعيد وضع شق النار داخل سلام الطبيعة ثانية: بوصفه محكمة العقاب التي ينصبها الآب في السماء بغض النظر عن لطفه فيما عدا ذلك. غير أن صدمة لشبونة مضت حتى وإن مضت بطيئا، ومرت: فقد استمر التفاؤل العام تقريبا - الذي صار الآن ضريبة لضياء التنوير بأي ثمن يدفع لرغبة السادة في التخفيف من وقع الأمور - استمر هذا التفاؤل حتى الثورة الفرنسية وما بعدها. وهكذا صار من الأمور القاطعة: أن ما يطلق عليه الفعل الشيطاني ظهر بصورة أولى من الفعل الإلهي منذ عصر التنوير، ولنقل: منذ طردهما الذي لم يقتصر على الجانب الثوري فقط، أي طرد الشرير الملتهم المعاند من الفهم الفلسفي المستنير وليس من الصرعة الأدبية الأخاذة، وبعدها صار الشيطاني أكثر ورودا. إن لفظ المستنير هنا لا يعني بالضرورة إدانة الغرض الهادف إلى إظهار رؤية ما يعارض الاستنارة، حتى يعرض هذا ويدرك في ظواهره بصورة مركزية، وكأنه يمكن أن يهيا للقتال. فالشر لا ينبغي أن يرى الآن داخل تفاؤل التنوير حقا إلا شيئا ضعيفا وصغيرا، وكأنه خطأ جمالي داخل عالم مكتمل. لكنه من أجل القتال تحديدا ومن أجل عنوانه الأكثر تجذرا لا تكفي أيضا مصطلحات مثل الجنون والنزعة العدوانية وغير ذلك على

المستوى الذاتي، ولا جميع ما يعارض الجوانب الإنسانية في طريقة الإنتاج والتبادل الطبقي ولا جميع صور القهر والحروب على المستوى الاجتماعي الموضوعي بصورة رئيسية، كل ذلك لا يكفي لشرح ظاهرة مثل محرقة أوشفيتس وفقا لقانون السببية، بل لا يكفي لنضعه فقط في لغة الإدراك فيما بعد الحدث. وها هو ذا شوبنهاور، وهو الفيلسوف الوحيد في القرن التاسع عشر الذي طرح مفهوم «الشيء في ذاته»، واصفا إرادة الحياة بصورة كاملة بأنها شيء شيطاني، لم يتمكن خلال تصويره لليلة الرعب التي رأى فيها عالم الإرادة يختفي - من الوصول بصورة تامة لوصف الحديث الذي ينطق به عدم القدرة على الكلام بسبب ما ينتجه الرعب، ذلك الذي عناه دانتي في عبارة «اتركوا - يا من تدخلون - كل أمل يغادر» المرفوعة على بوابة الجحيم. بل إن شوبنهاور نفسه كان يعتقد بالإنكار الفردي فحسب لإرادة الحياة - أن يؤس العالم يمكن أن يزال بوصفه مجرد عرض ظاهر.

كل ذلك ينتمي إلى الجنس الذي يسعى للخروج من الظلمة إلى الضياء، الذي يستعرض كراهيته الظلام من خلال الخط منه، وإهماله، أو على الأقل جعله أمرا نسبيا إلى حد يوحي بأن التنوير لم يتحقق فقط إلى حيث تصل السماء بل إلى العالم السفلي أيضا. وثمة شيء ذاتي هنا، حين تجعل الحكاية الأسطورية بصفته جنسا تنويريا مبكرا، تجعل الشر من خلال الشرير أمرا هينا؛ فشيطان الشر الذي يصور فيها مجرد كائن غبي، يدفع هنا مباشرة إلى امتلاك الشجاعة. وثمة شيء قريب من هذا يؤثر في التنوير على مستوى آخر، حين يتم تصوير المعاند الشرير في الأدب الكبير كما في الفلسفة بصورة مصغرة دون الندية الثنائية وغير مانوية بقدر الإمكان، حيث يأتي في صورة معاون ذليل مقهور يساعد المنتصر المصطنع، ما يعني التقليل من شأنه. وكذلك يعد مفيستو في النهاية شيطانا غيبيا بدرجة كبيرة وكان من قبل أميل في صنعه للفوضى إلى الابن العجيب منه إلى الابن المخيف. وينزع هيغل في جمالياته عن الشيطان كمادة أسطورية كل ملمح يستخدم في المجال الشعري، برغم تناول كلوبشتوك وجوته له كشخصية أدبية. فيقول هيغل: «الشيطان شخصية سيئة

لا يمكن استخدامها جمالياً، بل إنه برغم وجود «الجانب السلبي» في جدليته يقول: «الشیطان ليس هو الشر ولا الخطأ، لأن هذين الجانبين (في الشيطان) يصوران بصفة خاصة أمراً ذاتياً؛ بينما الخطأ والشر أمران عمومیان فحسب.» ولكن أيضاً حيث يختلف الخطأ والشر بصورة كافية عن شخص أسطوري ويتم تشخيصهما جمالياً في هيئة ابتذالية، أي في الجانب السلبي من جماليات هيكل، فإن «الأم والجدة في الأمر السلبي» والمؤكد عليهما تماماً بل والثابتان تماماً، هذا المجال الذي «لا يسكن فيه الرب» وفقاً لهيكل - وهو المجال المتفائل يقينا - يصبح هو الممر نحو الخوف الذي «يزيل» السلبي في داخله. فحيث تكون الورطة أكبر يكون الرب أقرب، كما يقول الجلاد، حتى بعد الموت على الصليب، وبعد تلك «الليلة الفارقة» على أقصى درجة، جاء أيضاً الضمان المنطقي الإلهي متمثلاً في عيد الفصح، وانظر ثانية لقد صار كل شيء حسناً، كل شيء صار جيداً بالنظر إلى الضوء الذي ظهر. وفضلاً عن ذلك فإن ضياء التفاؤل الذي تبناه التنوير بصفة كلية، وبلا استثناء تقريباً حول ما لا يمكن تجاوزه، حول الصيغة الثيوقراطية الكتابية «انظر لقد كان كل شيء حسناً» إلى مرح خالص محب للحياة، يتموضع عند هيكل في الجانب الباطن من العالم. ولكن التنوير أيضاً من دون جميع تلك العلمانيات الغربية فيه، لم يكن فيه مكان للشر في ذاته لا بصورة مباشرة ولا في لشبونة ولا في أوشفيتس ذاتها، بل ولا حتى في الفناء الخلفي له. لقد ترافق بصورة آلية مع الكفر المتزايد بالرب أيضاً - وهو إيمان رهيب بما يعارضه: والآن - وهنا تكمن المشكلة - كان من اليسير أيضاً بالنسبة لكانديد فولتير، وفي نهاية قصة زلزال لشبونة الاعتقاد بأن هناك غيلانا واقعية في العالم الماثل أكثر من الاعتقاد في تفاؤل التنوير نحو العالم، واعتباره عالماً يشع كالنهار. إن تحقير شأن الشر حتى لا يرى لم يؤثر مع ذلك في صفقاته؛ فالشيطاني كصارية عالية هو من الناحية التطبيقية أشد قساوة بكثير من صارية الإلهي، الذي يظهر فيه فوق ذلك جانبه الملائكي الصغير ولا يلاحظ فيه جانب الإله الأعلى.

وبهذا يمكن أن يكون الضوء خادعا إذا ظهر بصورة مغالية من التجميل. وكم يكون بثه للحياة جميلا، بالتأكيد، في مواجهة أي لون من الاحتجاج الذي يؤكد دائما بأن الحالة بائسة ومع ذلك يتركها كما هي. أما التنوير الذي لا يتسم بالترف المريح فهو إنساني وشفاف، كما أنه لا يزين ويجميل حيث يسيل ماء كثير عن الدموع المعتادة. وكم أطفأ التنوير نارا تحت كومة الحطب عندما أوقف الهوس الجهنمي وأوقف الخرافة. كانت الدهشة هنا جزءا من الغباء الذي شمل أيضا القساوسة الذين استغلوه، ولم يخترقه غير ضياء التنوير الذي شع حوله في كل مكان بلا استثناء وجعل كل شيء يبدو منيرا كضوء النهار. ثم هناك أيضا هذه الثقة النقية المختصرة: الإنسان في ذاته طيب، والطبيعة مكتملة في كل مكان، لا يطاله الفساد بآلامه - فقد صار هذا التفاؤل، أو جزء كبير منه، سياج حماية لكل ما تجاهله. كما أن النعمة المصاحبة له والتي تمثل النبوة العليا للشعور العالمي المثالي في «الحياة العذبة» التي قال بها أرسطو صارت عامرة بالدروس، حيث بدت هذه الحياة بلا مشاكل وعامرة بالانسجام. لقد تكلم لاينيتس العظيم صاحب فلسفة القوة عن العالم القائم بصفته فقط أحسن جميع العوالم الممكنة، بينما عظم المتفائل أبدا شافتسبري اللعبة المشتركة المنسجمة بين الأشياء صاعدا بذلك دائما إلى مصاف أشكال أفضل وأكبر نفعا. وهذه الثقة الأخيرة تمتد على الأقل إلى الإيمان بالتقدم الذي ليس له معالم والذي ساد القرن الماضي^(١) الذي كان أقل نبالة، فقد أنتج هذا الإيمان خادعا بما لا يحصى من أفكار مضطربة وعدمية، حيث لم يتبع نفيه الذي كرسه بنفي آخر حذو القدم بالقدم. وقد تجاوزت مفاهيم هذا القرن البذرة المدهوسة التي لا تأتي بثمار وتجاوزت الحرب التي لن «تتحول» مطلقا بذاتها إلى قاطرات تقود تاريخ العالم، بل تجاوزت العالم كله بوصفه أوشفيتس، التي لم يكبر فيها مطلقا عنصر النجاة والخلاص. في الوقت ذاته اتضح من قبل أنه ليس في صالح جانب الشر أو في صالح نجاحه، أن يثير الغبار كثيرا حول نفسه، أي أن النقطة الرئيسة هي: أنه بمجرد أن يكون على الطريق، فإنه

(١) المقصود هنا القرن التاسع عشر كما لا يخفى على القارئ. (المترجم)

يظهر نفسه كأنه عنصر غير ضار كما يراه التنوير. ويقول مفيستو في ذلك: «إنكم ترون رجلا مثل الآخرين أيضا»، قالها بكل أريحية وبشعور تبدو منه المشروعية مباشرة، مخفيا خلفه القدم العرجاء، لم يعد هناك ملحظ عن أقماع النار وما إلى ذلك مطلقا أو ربما لم يلحظ بعد، لا شيء عن المحرم ولا شيء عما جاء في سفر الخروج (الإصحاح الثالث / ٥): «لا تقترب إلى هنا. اخلع حذاءك من رجليك، لأن الموضع الذي أنت واقف عليه أرض مقدسة» - أي أنه ليس هناك شيء من حفلات الرب التنكزية داخل شجرة الشوك المحترقة. فهناك فرق بين التقاء فاولست بمفيستو وبين التقاء موسى ويهوه؛ والمراسم التي تجري أمام الشيطان مختلفة عن مراسم الإلهي إلى حد التعارض. وإذا تحدثنا عن هذا الأمر وفقا للفلسفة الظاهرانية لكي نبين المقصود بكلمة «شيطاني» في التاريخ والأدب الحديث: هذا المحصول ينجح على أفضل صورة عندما يدخل كمحصول، أي لا يكلف فيما بعد أدنى إنهاك ميتافيزيقي. وبكلمات أخرى: ما يفهم من معنى «شيطاني» «يريد» في «جوهره» ألا يؤمن المرء به؛ على عكس ما يقصد «بالإلهي» الذي كان في ذاته متعدد الآلهة، ثم «ادعى لنفسه» بعد وقت طويل أن يكون «إله واحد» ينصرف الإيمان له من تلقاء ذاته. والإلهي محتاج لهذا التصور أكثر كلما كان واقعا معتمدا بصفة أكبر على الإيمان بينما الشر والمعاند والمخرب والمدمر مكتف - بفضل ظهوره التطبيقي والعملي - بذاته بصورة أكبر، ليس فقط لمجرد استحضار المشاهد، ولأن الظاهرانية الحقيقية لا خسارة فيها إن لم يكن إيمان، بل العكس تماما. فكيف إذن يؤثر هذا الانسداد المنطقي على أفضل أعمال الضوء الأكثر تحريرا في التنوير، أي على عدم-الألوهية (الإلحاد)، تلك القلادة الظاهرة لإلغاء الجهنمي مطلقا؟ لقد كان أول ما جلبه الإلحاد هو الخط من قدر الخوف غير المعلوم سره والذي يمارسه رجال غامضون في خدمة الرب مكللون بالعار، خوف يمارس لصالح العلية الإقطاعية التي تريد الرب في كل حال، لقد أتاح - أول ما أتاح - من خلال التجسيد المرئي المتفكك للسيد الرب، انتقاد القصور البشري والغربة الذاتية البشرية. فهذه الوظيفة الإنسانية للإلحاد المتحرر مطلقا من الثيوقراطية هي مهمة عظيمة وبدئية، وهي تختلف عن استغلال التفاؤل في ذاته -

ذلك الأمر المذهل دائما - لصالح التحرر الشيطاني لدرجة أن تحطيم التوقع الموروث وتحطيم الجهنمي المخيف تمكن من الاختراق عبر الإلحاد حتى في المواضيع التي يخلط فيها بين الملحد وعدو المسيح، كما عند نيتشه مثلا. وهنا ظهر عند نيتشه نوع من الإلحاد المفعم بالجسارة الطوباوية، ذلك لأن الإيمان القديم بالرب مات، وهنا يقول نيتشه: «ربما نقف الآن بشدة تحت العواقب التالية لهذه النتيجة - وهذه العواقب، العواقب التالية هي بالنسبة لنا - ربما على عكس ما يتوقع المرء، عواقب ليست حزينة ولا كئيبة على الإطلاق، بل إنها تبدو كنوع يصعب وصفه من النور والسعادة والارتياح والانسراح والتشجيع، نوع من شفق الفجر ... في الحقيقة نشعر نحن الفلاسفة والعقول الحرة حين يأتينا خبر أن «الرب القديم مات» وكأننا استضأنا بحمرة شفق جديدة ويتدفق قلبنا امتنانا ودهشة ومعرفة وتوقعا - فهذا هو ذا الأفق يبدو لنا حرا من جديد، يبدو مطمئنا بخبرة الأعوام رغم أنه ليس مضيئا، وفي النهاية صار ممكنا لسفننا أن تنطلق، تنطلق فوق كل خطر، فكل تجاسر على المعرفة عاد مباحا، والبحر، عاد بحرنا منفتحاً أمامنا ثانية، ولربما لم يكن هناك 'بحر مفتوح' أمامنا مطلقا مثل اليوم.» (نيتشه: العلم المفرح. الأعمال الكاملة. ١٩٦٠ م. الجزء الثاني. ص. ٢٠٦).^(١) إلا أن نيتشه وجميع أنصار الإلحاد الذي كان ما يزال مجردا - قاموا عند هذا الحد، بطريقة مذهلة ومثيرة للتساؤل، بنقل شيء من تقليدهم المؤسف لشأن أنفسهم، والذي دفعه التنوير تجاه الإنكار، إلى حيز الفكرة، حتى وإن كان انتقالا من سقف الشيطاني إلى سقف الإلهي (أو العكس). فأين إذن يظل في مثل هذا المحو البسيط لتجسيد الرب - امتلاك الاعتذارية لكل وصاية، ولكل

(١) نذكر هنا بأن هذه الاتجاهات الإلحادية جاءت في معظمها ردا على التصورات الخاطئة للدين، وهي تصورات سادت أوروبا منذ فجر تعاملها مع الدين، وكانت الكنيسة في عداة شبه كامل مع العلم والمعارف المؤصلة ونماذج كبلر وكوبرنيكوس وجاليليو جاليلي وغيرهم مئات آخرون ماثلة للعيان ما تزال، ومن هنا جاء هذا العداء للدين بعد عصر التنوير عبر العداء للكنيسة، وعنوان هذا المنتج لنيتشه هنا جاء بالألمانية مقابلا لفظيا للإنجيل الذي يطلق عليه بالألمانية Fröhliche Botschaft «الرسالة المفرحة/ أو الرسالة السارة/ أو البشارة السارة ...» إلى غير ذلك. فجاء عنوان كتاب نيتشه هنا Fröhliche Wissenschaft ردا عليه: «العلم المفرح» بما يوحي بأن البشارة المسيحية ليست علما. وهكذا جاءت الجناية على كل الأديان صحيحها وسقيمها وانتشر الإلحاد في أوروبا وغيرها كرد فعل على خرافات الكهنوت، والله الأمر من قبل ومن بعد. والغريب أن كثيرين في الغرب والشرق يتساحون تماما مع كلام نيتشه وغيره من منتقدي المسيحية، فإذا رددته أحد الباحثين من المسلمين تشنجوا لا أدري لماذا؟ (المترجم).

مكتبة المهتدين الإسلامية

تسلسل هرمي، ولكل علاقة ثابتة بين السيد والعبد؟ بل وأين يظل في المقام الأول الخصم الموشح بالأسطورة والمصور في إهاب التسامي (ذلك النموذج الأول للسيادة)، والذي لا يمكن الاستغناء عنه، شبيه جوبيتر، الذي ما كان لبروميثيوس (ومثيله أيوب مع حفظ الاختلافات) أن يعلن النموذج الأول للثورة كذلك. وهنا يتضح أن الإنكار السطحي المتفائل للشر في العالم، ذلك التنوير المتساهل في هذا الشأن، يمكن أن يجد مهربا داخل نوع من الإلحاد لا يناقش مطلقا التصورات عن الرب ولا ما يتضمنه من تجسيد يحمل طيات التسامي ويضم جميع الشر في داخله «كذلك»، وليس فقط الشر المقصور على الأساطير فحسب. وهنا يدخل نوع من تسطيح النفي أيضا إلى النظرة الميتافيزيقية عليه، وهي نظرة غير أسطورية بأي حال، ولا هي تجسيد للأساطير ثانية، وإنما نظرة متجذرة وعميقة، ومتغلغلة في المخيف وفي الخلاص عبر العالم وخلفياته. وهنا لا يصح التهويل في شأن الشر ولا في عزله؛ كما يحدث عادة في حال اليأس الكبير أو بلغة أدورنو عند عدم صحة معنى الخير. ويتجاوز هذا ما ذكر من شكاية في ذاتها بما تتضمن من جدلية سلبية ليس إلا، تلك التي قلل ماركس، بل وقلل هيجل من تأثيرها، وهكذا لم يعد هناك صراع بصورة موثقة، بل لم تعد هناك «معادلات الجبر الخاصة بالثورة». وكما لا يوجد يأس مادي متشيع، فليست هناك - وباختلاف كبير، لكنه غير فعلي - ثقة مادية متشيئة، كما صدرت لنا الكنيسة والعلية عبارة «كونوا في أمان» التوفيقية منذ قديم الأزل. فالثقة المصطنعة تنجح في حالة التدرج الهرمي للملكية داخل الجهاز الكهنوتي، أي في حال امتلاك الهرمية، وتؤدي إلى ذات الأثر الذي تؤديه الانهزامية أو الثورة المعاقة. فكل المبالغتين، أي السلبية الكسولة والإيجابية الطامحة، لا يخرجان مطلقا من الضيق الكامن بين الغطاء الذاتي والغطاء الخارجي، الذي حطمه يوما نيتشه كذلك عبر الإلحادية، بل كان الأمر على عكس ذلك، وكان على عكس ذلك هناك أيضا، حين يرفض الثبات على الحال بلغة أشد قطعاً. فكل الأمرين يمنحان رغم ذلك شرفاً لمثل هذا الانفتاح سواء كان متأمراً للصراع أو متواطئاً للأمل: لكنه هنا شرف ديكوري بصورة أكبر، فهو في نهاية المطاف نوع من عطر ضعيف الانتشار لكنه جيد العبق، بل

كأنه خزانة فضة وضعت لتكملة الصورة في ختام الموعظة المتوارثة. وفي هذا السياق لا يتضمن ضياء الأمل شيئاً في المعنى ولا في المفهوم أقرب من عدم الوصول، أو ما لم يتحقق بعد فيما توصل إليه، وذلك لأن هذا الضياء لا يرى نفسه مصطنعاً في أقل القليل، كما تفعل جوانب اليأس أو جوانب الثقة هذا عادة؛ وكل هذا يتم لصالح الصراع الذي يخاض من أجل كسب عملية التاريخ. ومن ثم يعيش في كل أمل ممتحن، في كل تفاؤل حقيقي، أي محارب، اختراق عبر عملية السعي والإبادة التي تشكل بصورة تزداد قوة داخل العملية، وتظل كأنها عتاد داخل الطوبيا المقابلة ضد عتاد النصر، أو إمكانية النصر التي تسعى لها طوبيا النور ومجتمعها المثالي. ومن هنا تحيط الأرض المظلمة في سعيها والمتعثرة فيه، تحيط نفسها بنشاطنا غير المتأمل من أجل الحصول على خلاص ممكن. وهنا لا توجد خطة خلاص مضمونة من أعلى، «وإنما رحلة قاسية يكتنفها التهديد، والمعاناة والتنقل والتخبط والبحث عن وطن آمن؛ تمخرها تيارات المآسي، وتغلي حتى تكاد تنفجر بالفقزات، والمخاضات والوعود المنغذلة، وتعباً بين الحين والآخر بضمير النور.» (توماس مونستر كعالم لا هوت الثورة، ١٩٦٢م. ص ١٤). وحيث أن الشر لا يريد أن يتمثل المرء الإيمان فإنه يرجو لتجسده الأسطوري المحض ما هو أهم، أي أنه يرجو للصراع الفعلي ضده ما هو أهم من تصغير الشأن ومن الخسارة التي صارت معتادة هنا لكل الأغلفة التي تبدو في الأعماق البعيدة: «وما يحتويها هنا بيده غير الماهرة المتعطشة من ثم للانتقام: معطلة ومتعقبة ومغمية، ذلك العنكبوت، ذلك الالتهام والالتهام المضاد، العقرب السام أو الملاك الخانق، ذلك الغول، غول الصدفة والحادثة والموت، عفن القتل الذي تحياه البشرية، التشرد الذي يكتنف كل ما له معنى، جبال الفراق الغليظة السخيفة التي لا تكاد تعبر والتي تحول بيننا وبين كل تصور، ساحر 'المغرمين' بالمنطق - كل ذلك يمكن ألا يكون هو المبدأ الذي كان يوماً يريد أن ينصب المحكمة، ثم يعفو، ويحفظنا طويلاً بطرق غير ضرورية وغير عقلانية، ويحملنا في القلب دون النظر إلى 'الخطيئة الأولى' في العالم من خلال مغالاتنا.» (انظر كتابي روح الطوبيا، طبعة ١٩١٨م. ص ٤٤١؛ طبعة ١٩٦٤م. ص ٣٤١).

ثم يوجد من حيث الوصف غير الأسطوري الجانب السلبي داخل العملية بوصفها كذلك، حين لا يوجد شيء فيها وهو الجانب الذي يجعلها عملية خلاص وشفاء؛ فهي لم تكن لتصبح عملية إن لم يكن هناك شيء لا ينبغي ألا يكون يواصل تهديده. «ذلك هو معيار الخطر أو عدم الضمان الموضوعي حتى للأمل غير المباشر، الأمل المتعلم، وليس هناك انعدام للموقف المتأرجح داخل نتيجة ثابتة. ولا يوجد هذا الأمر بالمعنى المظلم، بشكل يجعل إمكانية البت فيه كأمر جديد وإمكانية موضوعية تتلاشى، وليس كل معركة خاسرة يمكن تحسين الضرب فيها مرة أخرى. لكنه لا يوجد أيضا انعدام موقف يمثل ذلك المعنى المضيء، والمضيء للغاية، الذي يصف الوجود بلا غربة، وبلا قيمة ناضجة قيمة ذات صبغة طبيعية بجلاء. ومن هنا جاء التفاؤل فقط بوصفه تفاؤلا مقاتلا مبررا، وليس مصطنعا بأي حال؛ وهو يؤثر في صورته النهائية في مواجهة العالم ليس فقط لكونه بلا طعم، ولكن بصفته حماقة». (مبدأ الأمل: ص. ١٦٢٤). كذلك تجد هناك: «الطوبيا (المدينة الفاضلة) هي في شكلها المجسد الإرادة الممتحنة للوجود والتي تصدر عن كل شيء؛ ففيها يمارس شعار الوجود فعله، وهو الشعار الخطابي الذي كان الاتجاه نحوه قبل أن يمارس شعار منظومة العالم، بل ما فوق منظومة العالم المعتقد أنها كانت تشكلت وانتهت وصارت كيانا ناجحا، فعله كذلك. لكن هذا الشعار يؤثر باعتباره شعارا لما ليس - وجودا - بعد، باعتباره شعارا للأمل في الخير الكلي داخله؛ وهو لا يغفل النظر بعد كل هذا الاستخدام لذلك اللاشيء، بينما التاريخ ما يزال يسير، لا يغفل النظر إلى خطر الفناء، ولا حتى إلى ما كان لا يزال ممكنا افتراضيا باعتباره محمدا في العدم. فالأمر يعتمد هنا على العمل الذي يمارسه التفاؤل المقاتل: فكما كان سيقضى بدون هذا العمل على البروليتاريا والبورجوازية على يد البربرية ذاتها، فكذلك كان ما سيحدث بعد ذلك في السطح والعمق سيبقى بحرا بلا ضفاف، ليلا دامسا بلا نقطة شروق كالحتم المهدد. هذا النوع من الحتمية ميز إذن العبث المحض لعملية التاريخ، وهي عملية لا تغلق، لأنها تشبه ما لم يحدث بعد، كما أنها بالمعنى الإيجابي هي القرار الحتمي للوجود الكلي الذي يوفي كذلك كل شيء حقه. ففي النهاية يبقى إذن ذلك

البديل الرائع بين العدم المطلق والوجود الكلي المطلق: فالعدم المطلق هو الإفشال الدامغ لكل لون من الطوبيا، والوجود الكلي المطلق - في الظهور السابق لمملكة الحرية - هو التحقق الدامغ للطوبيا أو هو الوجود فيما يشبه الطوبيا» (المصدر السابق. ص. ٣٦٤). كأنه وجود أشع فينا أخيرا بمعنى منطقي، بل كأنه وجود تمتلك ذكره الدائمة عدم الاعتراف بالسلب في ما قبل تاريخ العالم باعتباره صراعا، ليس باعتباره حبا قائما للمنطق، أو عبرة بالخواتيم. نعم، فماذا عساها تكون الأولوية الجدلية المقاتلة لمبدأ الأمل وما هدفها، في حال إضافة شعار الكل إليه، أي شعار الإشباع الكلي الممكن، على الرغم من أنه في الوقت ذاته ليس تعاملًا محسوما بعد «للاشيء»، أي للإفشال الكلي الممكن؟ كيف كانت نقطة النهاية أوميجا «المجربة» والمرتبطة فيما عدا ذلك بنموذج رؤيا مشاهد الآخرة كقياس - ستظهر فيما قبل الظاهراتية نصرها على النموذج الأخروي الغائب من دون الغلاف المظلم للشر، أي تظهر التساؤل: «أيها الموت، أين شوكتك، أيها الجحيم أين انتصارك؟» وكذلك يتضمن التنوير فيما وراء الدين، أي فيما يختص بالموضوع تحديدا، وليس فقط في الوعي به، يتضمن الشر حول ذاته وخلف ذاته وأمام ذاته، وذلك لكي لا يبقى فقط مجرد نور، وإنما ليتمكن في قتاله مع الظلمة منعدمة النظير من طردها بنور واقعي. فبالأكيد سينتهي القتال كذلك عندما يتمكن الجانب السلبي أو الجانب الإيجابي تقريبا من فرض سلطته المطلقة؛ تماما كما لو كانت عملية التاريخ فشلت في التحول إلى «طبع الإنسان بالطبيعة، أو طبعها بإنسانيته»، أو كأنها عملية نجحت. وعلى العكس من ذلك، فهناك بصورة واضحة قدوم طوباوي هائل داخل العالم، أي هناك انبثاق لجانب متفائل بنسبة إمكان معينة من داخل الجانب السلبي الذي لم يهزم. وسيبقى الإلحاد أيضا بلا مقابل، حيث إنه طرد الحقيقة التجسيدية للرب، أو للرب الأعلى من خريطة «الإلهي»، تلك الخريطة التي فتحتها وعرضها للعلن مقابل السر الأخير الباقي وهو تحديدا السر الإنساني الخالص؛ الذي يسمى سواء داخل المسيحية أم بعدها - مملكتنا نحن.

٥٠ - المصادر الأخلاقية والغائية للإقدام على الحياة

إن ما يدفعنا ويحيا، يزداد بصفة دائمة. ويهني نفسه بالشراب احتفاء ويكون له نبض من قبل أن يتكون له قلب. وفي هذا الخفق الآن، الآن، ثم الآن، ينساب اليوم كأنه لا ينقطع بذاته ولا يقطعه غيره. وهكذا يعيش الإنسان الصحيح بصفة خاصة داخل يومه، لا يطرحه ثم يعاود عيشه فيه، وإنما يبدو متواصل العيش فيه كتيار، وهكذا يحيا يومه بهدوء. وهنا لا يحتاج أحد أن يحسب ما في خارج بدنه فيطرحة كأنه مغاير، لا ينساب معه، ويعيق حركته، فيدخل في اليوم كأنه بدن. ولا يهتم الإنسان هنا مطلقا بعلاقته بالتيار الذي ينساب هادئا، بلا لحظات، وبلا انقطاع. وهنا لم يعد مبدأ عدم السؤال يسري ولا يعين على شيء، مبدأ: المرء يحيا لأن المرء يحيا، وليس بغرض أن يحيا. وإنما تدق الصدمات بصورة غير مستمرة، صدمات إلى أين ولأي غاية، تلك التي لم تعد الآن فائضة، تدق داخل الوعي؛ وعندئذ يصبح الإقدام على الحياة مطلوبا فجأة، بمصادر جديدة، لم تعد بعد بدھية مطلقا، حتى وإن تراجعت مع العافية المعتادة تلك العادة الودودة بصورة أخرى والتي تسير من تلقاء ذاتها كذلك، عادة الوجود والفعل - تراجعا مأزوما. وينجم عن ذلك بالنسبة لمن لم يتمكنوا من الفرار داخل المجتمع الرأسمالي قدر يقضي بأنهم لن يتمكنوا دائما من أن يكونوا سلعة غير قابلة للشراء في ذواتهم، سلعة مجردة هي القوى العاملة، التي لم تعد هناك حاجة لها. وحين تعن الحاجة إلى هذه السلعة في أزمنة الازدهار الرأسمالي فإن ذلك يتسبب في تحول جميع المستغلين إلى سلعة يتداولها المستغلون، فيشعر المستخدمون بتلك الغربة الذاتية بين المستخدمين، يستشعرون تلك الحياة القاحلة داخل الوجود الإنساني لدرجة تجعل ضرورة أن يكون هناك إقدام خاص على الحياة لتحمل مثل هذه الغربة ومثل ذلك السير الأبله الذي يضغطهم كما يشلهم، سير يتمثل في وقفهم في البكور من دون نوم كاف أمام بوابة المصنع ورحيلهم في المساء منهكين جراء قيامهم بأعمال نمطية متدنية مكررة، يجري تعجيل وتيرتها لإكثار الربح. كل ذلك من أجل الأجر، ذلك النذر اليسير من فائض القيمة الذي يجري

على العمال والموظفين، فائض القيمة الذي أنتجوه هم أنفسهم، والذي يستخدم خاصة في إعادة إنتاج القوى العاملة لليوم التالي؛ حتى لا يتمكن أحد من ترك دائرة العمل المغلقة التي تصيب بالشلل. ولكن حتى الذين أفلتوا من هذا الوضع بحال أفضل ينطبق عليه مبدأ ماركسي آخر يتعلق أيضا بالغربة الذاتية إلا أنه يختلف في نقطة واحدة فقط، هي أن صاحب رأس المال يشعر بأنه معترف له بذلك داخل تلك الدائرة من غربة الذات، وأن الإنسان هنا دخل على الأقل إلى ما يمكن أن يسمى نوعا أرقى من فقدان الذات والقحط النفسي. ولكم تبدو الحياة بائسة ومنعدمة القيمة داخل الوجود الساعي إلى مزيد من الربح؛ وكم يمكن للموت المؤجل أن يكون سأمًا لمن يلتمس الحماية من الحاجة ومجرد العيش. ثم هناك في كل مكان نهاية للحياة أيا كان مسارها بطبيعة الحال، أكانت «ممتلئة» أو غير ممتلئة داخل الفوارق الطبقيّة الحقيرة، (ويقول مثل أمريكي: «كذلك الجلالد لا بد أن يموت»)، - فالموت أقصى نهاية غير منطقية للحياة، أي نهاية لا تتيح استكمال دائرة الحياة إلا فيما ندر، وبالأحرى تكسرها كسرا. وكذلك الحال مع المتحر الذي لم يرفض - بهذا الفعل المتحرر من سلسلة الرغبات والأغراض التي لا تنتهي - الحياة ولم يرفض المزيد من الرغبة فيها، لكنه رفض كما قال شوبنهاور في هذه الجملة الصحيحة هذه المرة رغم ترحيبه المتناقض مع تواصل الحياة، مجرد الشروط التي صارت هذه الحياة مرتبطة بها. وكم من الإقدام على الحياة يحتاج أيضا الموت المعتاد الذي لا يختاره أحد ولا شك، وكم تحتاج هذا الإقدام أيضا النظرة المؤكدة على توقعه. إلا أن من الأمور التي تبقى ذاتية حتى في ظل حماية الحياة اليومية المعتادة ونظرتها الأكثر تسطيحا، ما يعتبر لدى الكثيرين رصا صا ثقيلًا، وهو الشعور الحزين المرتبط بالإقدام على الحياة، الذي يقال عنه العنصر الدافع لها، وضرورته للحياة طولا وعرضا. ونقول طولا وعرضا لأنه ليس جميع الأوقات ولا جميع المجتمعات تتحرك نحو الازدهار من خلال صور السخط أو من خلال الأهداف العاجلة التي تتغير بجلاء، لدرجة أن يسعى عدد كبير من الناس بشجاعة ووضوح على الأقل للخروج من ضغوط الحياة المنسدة أو التي تسليخ بشرتهم. وحتى لا يتحول الإقدام على الحياة إلى تناقض فيجب

في جميع أوقات التأسيس لأن يوضع بديل طائر كخدعة على الأقل لهذا الرصاص الثقيل وجعله كمطلب للمتعة المعتمدة بالخاتم الرسمي، والسأم الجديد من أشكاله الخادعة، وذلك للبقاء داخل البيئة الوسطية، حتى وإن كانت تصيب بالشلل، أو تأتي بديلا عن صور مواساة الآخرة، التي لم تعد تجر وراءها أحدا. بل إن هذا الظاهر أدى إلى طمر مصادر الإقدام على الحياة بصفته بيئة وسطية بورجوازية حقيقية، حتى وإن ظلت بلا نسيان داخل الطبقة المقتحمة. ويرتفع الإصرار الأخلاقي في المقام الأول عاليا ويتأكد عدم القدرة على اقتلعه، ذلك الإصرار الذي يصطحبونه معهم، وبرغم الذكرى النهائية التي لا تقف بالتأكيد عند عصا المارشال أو حتى العصا المعوجة للقساوسة، فإن العكس أيضا يتم: تزداد القيمة الثابتة لمملكة غير النجباء داخل الحقبة المدرسية. وهنا تتردد نغمة ما يسمى صلاة الاستيقاظ بصورة خاطئة ومستسلمة بما فيه الكفاية، تلك الصلاة التي ظلت معتادة للدلالة على الاستقامة عند الأتقياء، والتي لا يمكن أن تعني لهم أكثر مما شبهه الكاتب فيلهلم رابه بصورة هزلية تماما حين قال: «اللهم أعطني وهمي اليومي اليوم أيضا.»^(١) حتى هذا الإقدام على الحياة المهزوم والمنهك بهذه الشاكلة لا يشبه بعد حالة «سيزيف» في أساطير اليونان، وإنما يشبه عبثية «في انتظار جودو»^(٢) باعتباره شأنا وهميا. ولكن أليس مع ما يفهم من الانتظار، أي افتقاد ما قد لا يكون وهما، تبقى تلك العين نابعة، رغم أنها داخل تناقض الإصرار والعناد لا تتضمن تناقضا، وإنما تتضمن فهمها الذاتي لطبيعتها؟ أي بما فيها تحديدا تلك الزيادة الرهيبة التي تحرر منها على الأقل وضع العالم. وباختصار فإن الإقدام على الحياة هو واجب إن لم يكن متعة، وإن لم يكن واجبا، فهو متعة أرضية داخل الهدف البعيد الذي لم يتح بعد، الهدف الذي تصبو إليه الحياة.

(١) هنا تقليد هازئ أطلقه كاتب الواقعية الألمانية فيلهلم رابه للصلاة الربانية المسيحية: «أبانا الذي في السماوات ليقدس اسمك. ليأتي ملكوتك، لتكن مشيئتك، فما في السماء كذلك على الأرض، اعطنا خبزنا كفاف يومنا...» (المترجم).

(٢) عنوان مسرحية صمويل بيكيت الشهيرة. (المترجم).

إن ما يحيا يتجاوز ذاته ويعلو فوقها. وكل ذات مفردة، كل «أنا» تراقب ذاتها لا يصح أن تعتبر نفسها على درجة كبيرة من الأهمية، فهي تموت مرات عديدة في هذه الحياة، بما فيها من موجودات أخرى، فالأنا ليست هنا استثناء، أما ما يتبقى منا فهو البعد عن الغرور بمعنيين: لا تلتصقوا بالذات الثمينة، اخرجوا من نواتنا التي ما تزال مخفية داخل غلفتها، ولكن ليس من داخل النواة التي يعدها المرء ذات أهمية كأنها حساب بنكي خاص. فمن خلال تلك النواة لا يمتلك الشخص المتعلق بذاته بشدة - لا يمتلك هذه الذات فعلا، أي أننا لا نمتلك ذواتنا برغم أنها لا يمكن أن تختلط بغيرها، إلا أن كياننا القائم الأكثر تطورا يمثل كل الكيان الإنساني المائل أمامنا بطريقته الخاصة. وليس هناك حادثة تضرب كل هذا مرة واحدة؛ وبهذه الطريقة ينطلق أول شيء في الإقدام الفعلي على الحياة من ذلك المحتوى الذي وضع فينا نحن البشر هيئة السير منتصبا واستقبلها، واستوعبها أيضا عضويا وسياسيا وأخلاقيا. ذلك هو ما أسماه الرواقيون السير منتصبا داخل أنفسنا بأنفسنا، أي القدرة على الاستقلال. ونحن هنا لم نكافح طبعاً من أجل ذلك ولا من أجل إطلاقه من داخلنا، ولكنه الإصرار على مقاومة الضغوط والمصائب. إنها نزعة السيطرة، بل وأكثر من ذلك نزعة الاستقامة التي تسكن الذكورية فينا - وفقاً لمقولة هوراس: من يخاف ليس حراً. وبقينا أن الرواقين تحدثوا عن هذا الأمر بلهجة خطابية، لكن الشجاعة في إقدام أول، إقدام أخلاقي على الحياة كان له ولم يزل معينه القديم في التعاليم البسيطة تماماً لخوض حياة مستقيمة. وصحيح أنه إقدام لم يتجاوز الموت، لكنه لم يستسلم أمام ضربة طائشة أو طعنة نافذة أو ابتلاء قدري. ولم يكن هؤلاء يشيرون بعد إلى أكثر من عدم الانزعاج من هذه الأمور، أي إلى مجنحات رادعة لا يعترها من ثم الدمار، لكنهم كانوا يشيرون إلى محتقر الموت، الذي لم يكن بحاجة عند الرواقين إلى شيء من التطرف، بل لم يكن ذلك مزعجاً لهم فقط في إسداء النصيحة الأخلاقية الإنسانية التي ينطوي عليها موقفهم. ولم يكن الموقف الناصح للرواقين ينطوي مطلقاً على شهوات هدامة، لأنه لم يكن يجب أن يعلو فوق الإنسان بطبيعته القائمة ولا أن يعلو فوق طبيعة العالم مطلقاً. بل إن الطبيعة كانت تمثل

لـلـرواقـيـيـن «مـديـنة زيـوس المـكـتمـلة»، أي مـديـنة تـصـور عـلى وـجـه الـكـمـال يـقـيـم فـيـها رـجـل
اـخـتـبـر فـقـط عـلى الطـريـقـة الرـواقيـة واـشـتد جـلـده خـشـونـة كـأـحـد الأعمـدة. كل ذلـك مـن
دوـن مـحاوـلة إضـافـة سـر كـالـذي أـضـيـف إـلى الذـات عـبر النـبـضـة الدافـعة عـند المـسيـح بـما
تـضـمـنـت مـن ازديـاد ظـلمـة العـالم الخـارجـي وازديـاد رـفـض «مـديـنة زيـوس» و التـحوـل
الـكـلي فـي مـعـانـي الأقدار الطـيـبة إـلى أقدار مـعـادـية لـلـإنـسان و خـيـفـة لـه. لـقـد عُـبـئ الشـعـور
بـالحـيـاة عـند أولئـك الـذيـن لا يـتـنـظـرون المـزـيـد بـعـد انـسـداد هـذا العـالم - بـالمـفـاهـيـم المـسيـحيـة
مـن خـلال قـوة جـديـدة تـمـامـاً؛ قـوة صـاحـب العـاهـات المـتـحـمـل لوزر الخـطـيئة بـيـن أتـبـاع
أقل قـدرـة بـكـثـيـر عـلى الـاعتـدال. و مـن هـنا شـرـع فـي عـمـلـيـة داخـليـة تـشـبـه الـتي كـسـرتـها
اـسـتـقامـة الرـواقيـيـن فـي الحـيـاة بـل فـي عـمـلـيـة المـوت ذـاتـها؛ فـقـد ظـهـر الآن صـاحـب الأـجـنـحة
المـحـلق النـابـع مـن العـظـمة المـخـتـبئة فـيـنا، باعـتـبارـه كـيـانا عـالمـيا غـيـر قـابل لـلتـدمـير فـعـلا.
و هـنا أـضـيـف إـلى المـصـدر الأخـلاقـي فـقـط المـصـدر الثـاني لـلـإقـدام عـلى الحـيـاة، و هو
المـصـدر الغـائـي، أي شـجـاعـة الانـطـلاق مـن مـطـعـم الشـيـطان، ذلـك الـذي كـان يـقـوم
بـدور مـقـود التـوجـيـه فـي مـثـل هـذا الـاعتـقاد المـسيـحي، لـيـس فـقـط باعـتـبارـه سـر الأـمـاني
المـعـلـن مـن النـاحـيـة العـمـلـيـة، الـذي يـعـبر عـن صـعـود يـسـوع و ما فـيـه مـن سـمـو علـوي
كـهـدـف و مـقـصـد؛ لـقـد تـم اسـتـدعاء أـسـاس جـديـد لـلـحـيـاة بـصـفـة مـبـدئـة، أـسـاس
أـسـطـوري إـلى حـد ما و صـوفي إـلى حـد ما. و لنـعـد كـلمات أغـسـطـيـن كـما نـقلـها المـعـلم
إيـكـهـارت: «لـقـد أدركـت شـيئـا داخـل نـفـسي يـتـلـاعـب أـمام رـوحـي و يـضيء، و لو أن هـذا
الشـيء بـلـغ فـي داخـلي الـكـمـال و الدوام، فـلا بـد أن يـكـون ذلـك هو الحـيـاة الأبدـيـة.» حـتى
وإن كـان مـعـيار «الحـيـاة الأبدـيـة» لا يـضيء تـجـربـة المـوت بـالنـسـبة لـلـشـخـص العـادـي غـيـر
الصـوفي الـيـوم، و لا يـخـترقـها، فإن المـقـصـود باكتـشاف إيـكـهـارت لـفـكـرة أغـسـطـيـن عـن
هـذا الجـانـب المـرضـي العـمـيق ما هو إلا أـمر لم يـظـهـر بـعـد فـي داخـل الإنسان و جـانـبـه
الدنـيـوي البـاطـني. و فـي هـذا تـوجـد نـواتـنا الداخـليـة كـثـيـء خـارجـي بـالنـسـبة لـكل
ظـاهـرنا الـذي بـدا حـتى الآن، أي حـتى فـي هـفـواتـنا، فـيـما يـسـجـل عـن «الجـانـب الظـاهـر»
و«الجـانـب المـضيء» و يـظـهـر فـي الـاتـجـاه الغـائـي داخـل الإقـدام العـمـيق عـلى الحـيـاة، أي فـي
النـظـرة الأمامـيـة المـركـزيـة القائلـة: لـذلـك أنا أـتمـنى أن تـكون. و يـدخـل هـذا أـيـضـا إـلى

المعين الفعلي للطوبيا الموصلة نحو الغاية، باعتباره أمرا لا يحطم جوهرنا الحقيقي إنما يجلبه. وذلك من دون أن يكون هناك أي يقين في مظهره يجفل عن الفعل، وإنما يكون معه عدم-الوهم الذي يعمل ويبين أن إظهار ما يخبأ من بذر ليكون أمرا مستحقا لقوة دفع وإسهام في الجهد. ويتضح هذا أيضا في غرابة الإشارة إلى حبة القمح التي لاحظها إيكهارت عند أغسطين، أي اكتشاف مظاهرها العلمانية التي يمكن أن تنقلها تقريبا إلى جوار وعي النخبة الغريب والطامح إلى أعلى بدلا من المغادر إلى أسفل. غير أن شيئا ما يكمن داخل هذا الوميض الذي يتم إبرازه، وإظهاره، شيء لا يدع الأساس المعلن يغوص في العمق، أي في أي لون من ألوان الملك، بل كان الحديث يدور أكثر عن النبض قبل أن يدخل نبض المسيح إلى المسألة بدلا من حالة الطمأنينة الكاملة والكامنة عند الرواقين، وهذا النبض يظهر في الاستعراض الأول والومضة الأولى حيث لا يجب أن يكون زمن الماضي بعيدا أو بعيدا جدا عن حب القدر وحب الله الذي يمنح رونقا مكتملا بل مكتملا بشدة. وبدلا من هذه الثقة في المحدد مطلقا وما يتضمنه من تحديد، بقي الأمل لدينا وسط الشك والمسار العسير، ويقترب نبضه خارجا من المقدمات والومضات الأولى لذلك النور كما لم يقترب شيء غيره، ليتجه في النهاية أيضا لدى أغسطين-إيكهارت إلى وجوده كمستقبل، أي ظهوره من العمق المسيطر من الجذر الأصلي لسيرنا المعتدل. مثل هذا الإقدام الأخير والغائي على الحياة لم يفقد شيئا من تعبيره الذي لم يصبح بعد منتما للقرون الوسطى مطلقا، لكنه وضع بصورة فعلية على قدم بشرية وساق؛ وحيث لا توجد هذه التجربة فإن الإقدام على الحياة يعود مرارا وتكرارا متضمنا للطوبيا عبر الحلم بالحياة الأفضل، حلم يمكن الإضرار به إلا أنه يصعب أن يموت؛ ذلك الحلم في حياة تصبح في أبأس الحالات وهما وفي أفضل الحالات يقظة لما يمكن أن يبرز مع فجر حياة تكون لاثقة بنا. كل ذلك لا يتم من خلال مطابقة الفكرة للشيء بصورة عملية أمبريقية وإنما من خلال الإبداع عبر عدم مطابقة الفكر للواقع العملي، للعالم الذي لن يكون مرضيا وإنما منيرا. وتنطلق تحديدا من هذا الأساس لبرهان - خفي إنسانيا ولكنه جلي بشدة تطبيقيا - جملة هنا

لم يتم أبدا معرفة قيمتها للفيلسوف كانت (وردت في كتابه: «أحلام مشاهد الأرواح» وليس مباشرة مشاهد الأرواح) وهو يتعلق بالإقدام الغائي على الحياة. فهذا هو الترياق ضد سم مقولة: «حيث تكثر الحكمة يكثر الحزن»، إذ يأتي رده على ذلك بصورة يمكن تكرارها: «لا أجد أن تعلقا ما من أي نوع أو ميلا تسرب إلى نفسي قبل امتحان ما يمكنه لأي سبب من الأسباب أن يحرف وجداني عن توجهه سواء لصالح أمر أو ضده أيا كان ذلك التعلق إلا في مسألة واحدة. فميزان الفهم ليس خاليا من الانحياز تماما، وأحد ذراعيه الذي يكتب: أمل المستقبل، له ميزة آلية، تجعل حتى الأسباب البسيطة التي تسقط في الكفة الموجودة ناحية هذا الذراع، تثقل عن التأملات التي على الكفة الأخرى رغم أن هذه قد تكون في ذاتها أثقل حملا. هذا الأمر هو الخطأ الوحيد الذي أستطيع أن أزيله لكنني لا أريد أن أزيله مطلقا.» (أعمال كانت. طبعة هارتنشتاين. الجزء الثاني. ص ٣٥٧). هذا على الرغم من أن «التأملات التي على الكفة الأخرى والأثقل حملا» يمكن أن تقع بسهولة في كفة الأمل أكثر من الكفة الأخرى. إن تأملات الذكرى النهائية على الإطلاق، أي تأملات الذكرى المتذكرة في وعي أحد مطلقا تحتم أن يكون من اللائق أن يحيا من أجلها، منظما، لديه الوقت والمعرفة، وليس فقط المعرفة، بل والضمير أيضا وفي أي مجال يستغل. وهنا نتناول أيضا المقصد الغائي النهائي للكتاب المقدس، بوصفه هنا قاعدة موجهة بالفعل للتأملات التي لها وزن كبير لهذا السبب بالذات. فمغزى الحياة ومغزى الطبيعة المحيطة بها تنطلق مرارا وتكرارا في الكتاب المقدس من الأمل في شيء واحد، يكمن بالضرورة في تجربة الحياة والعالم، والإنسان في مقدمتها، داخل هذه التجربة العملية العسيرة للسلامة الممكنة، تلك التي تسمى التاريخ. ويستمر ذلك حتى تخرج نتيجته الأخيرة في مشاهد القيامة، فإما فشل وحياة ضائعة وتحول للعالم، وإما رفعة وتسام لذلك الإقدام على الحياة، الذي يمهد أيضا للذكرى التي وراء الدين ويرهص بضائها. وتلك الشفرة التي لا يحل لغزها - أوميجا جميع أنواع المادة القائمة - أي شفرة أن تكون في ذاتك أو لذاتك عشت أو تكون مالكا من ملاك الملكوت. فالطوبيا المجسدة - تلك المتعارضة التي لا يسهل تحقيقها،

برغم أنها مع الأسف صارت شائعة بشدة من خلال كتاب «مبدأ الأمل» تمتلك حقيقتها ليس فقط بفعل التواصل المعتر الدائم بين ملاسبات الطريق والهدف النهائي، وإنما بصورة أكبر بفعل التراتب العملي المنطقي للهدف النهائي داخل الهدف القريب، حتى يمكن أن يكون هذا أيضا هدفا آخر، لا أن يكون مجرد إعادة إنتاج للحياة التي جربت حتى الآن في قليل أو كثير، من دون أن يكون لذلك مغزى. وعندئذ يصبح المغزى متعلقا بالتوجه إلى أفق المستقبل، وهو هدف نهائي ولا ريب، وسيصبح مرتبطا بفكرة «الكمال»، التي لم تعد أخيرا فكرة مفلسة إذن، بل يمكن أن يطلق عليها «نظرتنا». أما ما يتعلق بهذه النقطة النهائية «أوميجا» فإن جوقتها السرية تشبه هنا جوقة عودة المسيح مصحوبا بحل يتمثل في الإنسان الحر لا غير. إن عودة المسيح هي الأسطورة الأخيرة التي لم يسلط عليها النظر فيما يبدو، ولكنها في الوقت ذاته شفرة أخيرة تريد أن تشير إلى نتيجة فحسب: نتيجة للإنسان هي «المسرة الأبدية» ونتيجة للطبيعة المندمجة «كملكوت السماء في أورشليم». وعلى كل فإن المشيخانية هي في كل مكان الموقف الأخير للحياة، وهي في الوقت ذاته آخر شيء ينبثق عن الحقيقة الطوباوية المشرقة. وهذا الأمر يبدو لشخص شديد الذكاء عبثا للحمقى، أما الأتقياء جدا فيبنون من ذلك بيتا سابق التجهيز، وبالنسبة لأهل الحكمة فإن المغزى الطوباوي هو أكبر مشكلة واقعية في العالم ذاته، لم يتم حلها بعد. بهذا يكون للحياة أيضا مغزى كبير على وجه الدقة، مغزى يشكلها في حالات السخط والعمل ونبد ما ليس منطقيا، وتوقع ما هو منطقي؛ منتهجا في ذلك منهج الصعود لأعلى وليس التخبط في دروب الجبال.

٥١ - مصادر الإقدام الممكن على الموت أو الانطلاق في الرحلة

خلال عملية الموت (الاحتضار) يحيا الإنسان ما يزال، لكنها فقط حياة ذبول. فحدث الموت هو بالتأكيد دنيوي، برغم أنه مرتبط بنتيجته، أي بالموت، ارتباطا شديدا ووثيقا. وعملية الاحتضار باعتبارها أيضا فعلا ينطوي على الانطفاء فهي

مختلفة تماما عن النتيجة، رغم أن الخوف، والشجاعة متضمنين فيها، ليس فقط الخوف منها ولا الشجاعة الممكنة في الإقبال عليها كما هي الحال بعد اكتمال الموت. وعلامات الألم أيضا هي بلا شك علامات حياة، فهي بوصفها علامات موت تبين ما هو قادم، بصفته فقط خطرا ما، وليس بوصفه هو ذاته. فإلى أي مدى من الدقة يكمن على كل حال ما هو مختلف داخل الموت موضوعيا من خلال مقدماته، وكيف يقترب الخوف من حالة الاحتضار باعتبارها فراقا ما يزال على قيد الحياة، من هول الموت ذاته. إنها لحظة الموت التي تمارس فعلها على بدن الإنسان دون أن يعرفها من قبل في الواقع، لكنه رآها من قبل كذلك على جثث ماتت قبله بوضوح أكبر. هذا الأمر الذي يلقي على عاتقنا كما لم يلق أمر آخر، وفقا للمقولة القديمة على أحد القبور التي كتبت باسم جثة تقول للقارئ الذي ما يزال فوق قبرها: ما تكونه أنت الآن، كنته أنا من قبل، وما أكونه أنا الآن، ستكونه. فتجاوز هذا الأمر يحتاج شجاعة أخرى غير الإقدام على الحياة وعلى لحظة الموت، شجاعة أشد صعوبة أو أمسخ مذاقا، فكلاهما ضروري.

وينتاب الذات في عملية الاحتضار الخوف الآخر، خوف يضرب ويبيد، خوف ماثل للذات دائما. ويقع ذلك بطريقة حاسمة إنسانيا؛ لأن الحيوانات تبقى في الواقع واقفة في خلال عملية الاحتضار. فهي لا يعترها في الواقع غير خوف لحظة الاحتضار، وليس خوف الموت؛ ذلك لأنها ليس لديها «أنا» لها علاقة بذاتها الواعية كالإنسان، فلا تستطيع بالتالي أن تتنبأ بفنائها الفعلي عبر الموت، على خلاف الأنا البشرية الواعية بذاتها التي تعرف خوف الموت أكثر من خوف الاحتضار، أي الخوف المتعلق تحديدا بما هيته. وهنا لا تكون الأنا التي تبدو لذاتها مهمة، على نفس الدرجة من الأهمية التي ترى نفسها بها. فغالبا ما يكون العكس هو الصحيح أي أن العجب بالذات لدرجة كبيرة لا يصدر إلا عن ذات خاصة فحسب قليلة القدر في التأهل العلمي وليست ذاتا فردية متميزة. فهذا القدر الخاص في قيمة الأنا هو قسط من الشجاعة لا يعني مقداره من الجبن أمام الموت؛ وقد كان هذا الشخص

من قبل حساسا في كل مكان ومعتدا بكيانه الذي بلا أهمية، وربما يرى أنه لا يستحق ضربة قوية مثل الموت. غير أن الجانب الخاص بوصفه هو عادة ودودة للوجود والفعل البشري، وبالتالي يصير غير معجب بذاته ولا يعتد فقط بالأنـا-المصادفة ذات القيمة عنده، فهو يستحق الخوف من النهاية، ومن ثم لا يلتقي بالخاص، وإنما بالفردى المتفكك في حالته بوصفه تفككا لشكل أو هيئة. ويدخل ضمن هذا التحول، ولا نعني التحول الشائه للتحلل البدنى، أو كما يقول شكسبير الذي لم يعد مطمئنا للمسيحية في وصف يوليوس قيصر عند تلك اللحظة: «قيصر الميت، ترابا وطننا صار، مغطيا فتحة في مواجهة الشمال الخشن.» وليس المهم هنا مصير النخبة أكثر من مصير يمكن اعتباره مأساويا، عندما يذهب عموم الناس بلا صوت إلى رب العالم السفلي، ولكن قيصر يمثل كل شكل له طابع من تلك الأشكال التي لم تعد تتطور على قيد الحياة. من أين تأتي الشجاعة إذن لمواجهة إلغاء رخصة الحياة الذي يقوم به الموت مباشرة، بهذه النهاية التي تعتبر ديمقراطية في أشمل صورها، كما تعتبر عادلة في معاداتها البشر؟ إن صورة الشجاعة البسيطة التي تظهر في راحة الموت هي يقينا موجودة، يمكن وصفها بترحاب بأنها سلمية الرداء. وكانت واردة أيضا عند الإغريق الذين رأوا الموت شقيقا للنوم، ووردت بوصف مختلف تماما في الكتاب المقدس حيث وصف الموت بأنه نهاية الحياة التي تشبه التمدد عقب يوم عمل شاق ومائدة عامرة: فهو يصف إبراهيم بأنه مات في سن متقدمة وبعد أن شبع من الحياة. حتى وإن كان في ذلك بعض من الحقيقة، فإن الإقدام على الموت لا يبدو على الأقل في مثل هذا السن المتقدمة والليلة الباردة بعد اليوم الضاغط محتاجا هنا لشيء من الشجاعة. لكن الموت باعتباره شقيقا للنوم لم يصمد طويلا عند الإغريق، فقد أبدى هوميروس شفقة على ظلال العالم السفلي، واندلع خوف لا مثيل له من الموت في نهاية العصر القديم، ولم تنجح محاورات فيدون عن سقراط المحتضر في تهدئته مطلقا. وفي الكتاب المقدس بدأت بعد أن حلت فيما يبدو على الأرض الطمأنينة بصورة كافية وغطت على الخوف من الموت طويلا، مرحلة مريرة من الخوف الفردى الرهيب كما نرى في سفر كوهيليت (الجامعة)، الذي يتحدث

عن الإنسان الذي ينفق كما تنفق الماشية، بغض النظر عن تمرده على هذا التشابه الأبدى. على أنه حتى ولو بدا الأمر مقلوبا، أي من خلال القبول التام بصليب الموت وما يستلزمه من موت فظيع على الصليب، فإن الإقدام الفعلي على الموت يبدو في الكتاب المقدس ظافرا، بل ينبغي أن يقال تبعا لموافقته للرغبة إنه أمر لا يقاوم. فمن خلال موت المسيح خاصة، باعتباره ضمانا للقيامة، صار الناس الآن يعمدون، وصار الخوف من الموت بمفهومه في نهاية العصور القديمة يناقش مسيحيا بناء على هذه الغاية النهائية وليس انطلاقا من الأخلاق. إلا أن الطبقة الحاكمة في الإمبراطورية الرومانية أوصت باعتناق المسيحية بسبب جانب مختلف تماما يحقق مصالحها من خلال ما أطلق عليه صبر الصليب كعقيدة موالية تماما لرغبتها في قمع الطبقات الأخرى. وهنا يستلفت الانتباه تماما في الكلمات الأخيرة للمخلص كلمة تتعارض ثانية حتى داخل النص المعدل في الأناجيل المتوافقة الثلاثة (لمتى ومرقس ولوقا) وتتعلق بصبر الخروف، فهي تعارض التسليم بالموت ليهوه مرة ثانية. فالكرب الذي ظهر من قبل في حديقة جيشسماني التي احتجز فيها يسوع يبين أن يسوع لم يكن يعرف شيئا عن عقيدة التضحية بالموت التي وضعها بولس، والتي لم تتوافق مع ما زعم من ضرورة موته بصورة ذاتية. فالوحشة الكارثية التي شعر بها على الصليب، وهذا الموت الذي تم كلية من دون نظرة على التحول في صورة فصيح القيامة تعاد صياغته في ذلك اليأس، بل في تلك الشكوى بتلك الكلمات التي ظلت منتصبة وحدها في العهد الجديد آرامية وليست يونانية: «إلى، إلى، لا ما أسابتاني؟ إلهي إلهي لماذا تركتني؟» ولا تستقي هذه الكلمات مبدأها الكلاسيكي من المزمور ٢٢/٢ حيث اقتبست فيما يبدو، بل إنها تحديدا في هذا الموضع تنتفض ضد أقوى لون من ضيق الصدر وتتعارض منطقيا مع الفناء. وهذه الكلمات بما تحمل من نغمة اعتراض أيوب لا تعتبر تخفيفا، بل تشديدا للمعنى التعارض في أنها كلمات من يعتقد أنه المسيح ابن الإنسان الذي ينزل الرب هنا من المصدر الأخير للشجاعة، ينزله من نفسه، ذلك الرب الذي يتصف بالتخلي الكامل، أي رب الموت ذاته. ويتعارض مع ذلك على الجانب المقابل أسطورة الأمانى عن القيامة التي ستنهض بفعل سر الأمانى

الكامن فيها. ويتحول هذا مع الدهشة الكبيرة إلى أكبر حالة من البؤس والتخلي تخض عنها كشف هذا السر. ويكفي هنا حديثا عند هذا الحد الديني عن شجاعة مواجهة الموت التي لا تريد أن تدرك كحقيقة كما جاء عن شقيق النوم عند الإغريق حتى وصلنا إلى العكس تماما في عقيدة فصيح القيامة المسيحية. والآن: لم يبق المبدأ القائل: «أؤمن لأن الإيمان نقيض العقل»، برغم أن مدينته الفاضلة العجيبة تبدو كمقطع موسيقي بيني منتظم، يتعارض في هذه الحالة مع كل من الخوف المنتظم ومع السطحية المنتظمة أيضا. وهو يتعارض تحديدا مع ما اتفق عليه من عدم وجود أبعاد محددة للموت، وبدلا من ذلك فهو يتوافق مع مشكلة المستقبل المفتوحة داخله، أي المستقبل المتجاوز باطراد لما هو ديني. ولا يؤدي من ثم قولنا بالتسامي العملي لنا دون التسامي الديني إلى أدنى تقليص للشجاعة المتفجرة ضد الموت. وهنا ربما لا تتمكن الحياة الدنيا بصورتها غير المكتملة أيضا ومن دون بيت سابق التجهيز في الآخرة من منح مكان للإقدام الذي لن يبيد، إقدام نحو الغريب بل والعجيب كذلك.

يحاصرنا الموت وسط الحياة، فكيف للمرء أن يقترب؟ والموت ذاته قريب دائما وبعيد في الوقت ذاته، في حادثة قصيرة يتبعها فراش مرض تطول فيه المدة أو تقصر. أما في المدة المعتادة التي تسمى الحياة اليومية، فلا تدخل تلك الصدمة إلى المنزل، المنزل المعتاد. وعلى خلاف ذلك تماما يكون الأمر عندما يحتجز أصحاب الأمراض المعضلة داخل المستشفيات، ويأتي موقف على الحدود يمسه غالبا لأول مرة بصورة ميتافيزيقية، ويمكن وصفه بأنه يقف على الناحية الأخرى مميزا بالنقطة الكبيرة السوداء، فينظر وجه هيبوقراط (أي وجه المحتضر) هنا بصورة غريبة إلى الخلف غالبا ولا يتجاوز ذلك إلا بصورة تقليدية. كذلك الأتقياء في يومنا هذا لا يستطيعون مقارنة أنفسهم في مواجهتهم للأشياء التي ترد أو لا ترد على طريقة كتاب الدين التعليمي فيما يتعلق بالخوف الفعلي مما بعد الموت في الأزمنة القديمة وبين يقينهم الخرافي إلا قليلا. فرعب النار ومتع الجنة تأتي على أفضل صورة مسجلة

على جدول تأكيد العقيدة (كونفيرم) الخاص بشباب البروتستانت قبل قبولهم في المجتمع الديني. وكم يصير من غير المفهوم أن تقضي محكمة بإدانة شخص قاتل وتعليقه لتجره عربة من أسفل عام ١٧٠٠م فيلقى أشد صور الموت بشاعة في ذلك الوقت، وتعلن المحكمة العليا إمكانية العفو عنه في حال احتفاله بسبت الساحرات في ليلة فالبورجسناخت^(١) اللاتي يحتشدن فيها على جبل بروكن أعلى جبل في منطقة الهارتس الألمانية، فيرفض الرجل العفو ويفضل الجر بالعربة عن أن يبدد آخر خلاص لنفسه باحتفال الساحرات. وبعد مائتي عام تبدأ على جبل بروكن احتفالات الأفنعة على مدار تلك الليلة التي كان يعتقد من قبل أنها أفضع الليالي، فتتنكر النساء في ملابس الساحرات ويتنكر الرجال في هيئة الشياطين السمينة والعجفاء؛ وذات يوم سأل بولس الجحيم: أيتها الجحيم أين انتصارك؟ وانظر كيف يؤثر على عكس ذلك الإيمان الراسخ في بريق السماء بصورة مختلفة مرة أخرى حين أطلعت القديسة كاترينا صبيحة يوم وفاتها قسيس الاعتراف على الورود التي أهداها لها الرب في ليلتها الماضية، ولكن القسيس لم ير شيئاً، فردت عليه قائلة: «ولكن بطبيعة الحال أهداها الرب لي أنا.» فقد اختفت جميع مثل هذه النظرات (إلا بعض الممارسات عند الفلاحين مثلاً، مما لا يواكب الواقع)، تلك النظرات التي لا يأتيها الجانب الخفي متمرساً وموصداً، ولكنه كان موجوداً بالتأكيد؛ وعلى رغم ذلك يبقى أمراً غريباً ألا يمارس معظم المرشحين للموت الآن إلا التذكر للخلف بصورة رئيسية، أي ما يتعلق بحياتهم الماضية، فهم لا يفكرون في الفضول الذي ما يزال يثير الريبة أو صار بلا موضوع، الفضول المتعلق بالموت القادم على كل حال. كذلك لا تفكر الآن الخاصة المجردة ذات القيمة الذاتية، والتي تتسم بالأنانية الضيقة غالباً في غير ذلك، فيما عساه يحدث للأسرة والصفقات أو لكليهما بعد الرحيل إلا وهي مهمومة، مع ملمح جميل بالتأكيد، رغم كل ما ينتابها من خوف الموت. وفي أقصى الحالات كما تقول الخرافة تمر خلال ما يسمى لحظة الموت

(١) هذه الليلة توافق في الموروث الشعبي والسحري في ألمانيا ليلة الأول من مايو. (المترجم).

صور الحياة الخاصة بصورة مكثفة تماما ثم تمر ثانية كأنها ذكريات محضة، وليس كتصورات سابقة عن ممكن مستقبلي، ثم تكون وجودا ماديا في النهاية يشكل على النسق الفردي. ويضيف برتولت بريشت لذكريات الحياة المعاشة زيادة موسعة: فالفرد ذو الرتبة الأخلاقية لا يفكر في عالم جديد سيدخله هو، وإنما يفكر في ترك عالم أفضل قليلا عبر وجوده وعمله، أي ترك عالم أفضل من ذلك الذي قبله عند ميلاده. ومثل هذا ينظر إلى الخلف أيضا على شيء مكتمل يتركه المرء، وعلى عالم الخلود الذي يمكن تحصيله بهذا من خلال العمل والذي يلتقي مع السؤال القديم والدائم عنه. وأيا كان الأمر في كل حالة، سواء توافق مع العالم المتغير أو مع العمل متواصل الأثر بعد رحيل صاحبه: في كل هذا يقع التذكر على الشيء المكتمل الذي ما يزال يتحول داخل النور، وليس الجديد الممكن معاشته لدى أشكال التكثيف الفردية في الوجود الإنساني المتواصل في كل حالة. أي ذلك الذي يأتي لصالح النظرة العصرية المختصة غالبا بالفضول البحثي النادر فيما يتعلق برحلة انطلاق الموت. أو لصالح الاحتمال الأكبر في المسألة الذي قال عنه المتشكك مونتين تحديدا إنه يواجه الاعتقاد الدوجمائي الجامد للتقاليد الدينية ويواجه كذلك الرفض الدوجمائي داخل الآلية المجردة وما فيها من تعجل من نوع آخر. فكلما الرأيين مردود عليه علميا، بما في ذلك الرأي العدمي الآلي - بالكلمة القانونية: «لم يستدل»، لأن المادة المتوافرة لا تكفي لكلا الإجابتين من أجل سك «ربما» الاحتمالية بخصوص الاستمرار أو بخصوص عدم الاستمرار. لكن ما يتفق مع التفرقة العلمية التي أوضحها كانت في كتابه «أحلام مشاهد الأرواح» تقول: إن أصغر علامة ثابتة بعد الموت قد تكفي لإنقاذ عالم بأسره، بينما لا يكفي الغياب المحض لمثل هذه العلامة لإنكار العالم على المنهج الدوجمائي الجامد. ويضاف إلى ذلك ولا شك الاهتمام الذي لم يعد علميا فقط، نعني به اهتمام الطبقة البورجوازية منذ عصر النهضة (منذ ما كتبه الفيلسوف الإيطالي بييترو بومبونازي - المشهور باسم بيريتو - عن خلود الروح عام ١٥١٦م) بمسألة موت الروح والبدن اهتماما شديدا؛ بغرض نزع الخوف الرهيب من الجحيم عند العبد، وبصفة خاصة لنزع السلطة المطلقة لروما المقدسة في منح الخلاص.

ومن هنا جاء الشعور بالتححر الذي استمر طويلا وتحول ثوريا ولم يكن إعادة إنتاج لجملة كوهيليت القهرية أن الإنسان ينفق كما تنفق الماشية؛ فالحالة السياسية الجيدة لذلك الزمان غطت على التشاؤم العميق الذي تضمنته هذه الجملة، وبكل ما تتضمنه من معنى لم ينزع فقط - لكن بأي حق - الفزع المقبض من الآخرة وإنما أيضا حاول أن ينزع كل معنى متجاوز للموت. وبعيدا عن الإبادة الفردية فإنه حاول أيضا تجاوز العمل البشري كلية وما يجعله معزولا وبلا معنى وبلا جدوى - سواء بالخلفية النهائية للعالم الكوني أو بالموت الذري على الأرض قبل ذلك. أي أنه ليس هناك سبب للاحتفاء بمرافعة آلية محضة عن الموت مطلقا، ولكن هناك مبررا لتعزيز كل ما هو ملكية داخل إطار ما يزال منفتحا وليس جامدا دوجمائيا: ليس كل راتبك ملكك. وكذلك هناك سبب للمشاعر الأساسية التي لم تتقادم مطلقا تجاه الأشخاص المحبوبين، خاصة تلك المرأة من مقاطعة باتريكس: فما يختص بهذه المرأة والهالة التي أحاطت بها لا يمكن أن يفنى، بل هو يضيء أيضا في حالة الموت سواء الذي وقع أو الذي لم يقع بعد. وفي حالة الرجل فإن تكثيفا خاصا يتبين في أقوى حالاته من الناحية الظاهرية في نوع من التدفق يبدو في ضياء أكثر ينتاب الحيز وما يظنه المرء مقصود الوطن المهد. فهو إذن نوع من التخطي أو الرفرفة بالجنح التي تتسع ليس من فراغ، وهي قريبة من النداء الذي أطلقه جوته الشاب على لسان موسى كما وصفه القرآن: «رب اشرح لي صدري»؛ حتى لا يتأثر هذا الصدر الضيق فيما يبدو بالهزيمة ولا بالموت إلا في أقل القليل. لكن كل هذا يتيح فهما جديدا أيضا لطريقة التمني الرهيبة والمتوارثة طوباويا والمتجاوزة للدين في صورة قيامة المسيح: - يا لك من إنسان غير طبيعي، فوق الطبيعي، مذهل للطبيعي. فالخرافة الساحرة تحكى فقط على أساس ما يجده المرء في ذاته ولم يظهر عليه حتى الآن إلا فيما ندر: أي تحديدا في النواة المكثفة لكيانه الهادف، أي باختصار في أن المؤولة للمصدر في الإعانت ومحاولات أمل وطوباوات قيامة كشف ستارها، لكنها لم تظهر مطلقا حتى الآن. لكن نواتنا الأصلية - وهي إنسان غائب بلا ريب وهي السر الحقيقي الوحيد وبالتحديد سر كيانا المباشر والأقرب إلينا - لم تصبح أبدا موضوعا لذاتها بحال:

ومن ثم فهي يمكن أن تكون نشأت وهي لم تصبح حقيقية بعد، وفيت أيضا وهي لم تصبح حقيقية كذلك. بل وأكثر من ذلك: فأقرب قريب في كيانا وأعمق عميق فيه وهو ما لم يظهر بعد فينا، هذا الإنساني المكثف الغيبي الخفي - يقف باعتباره ما لم يكن بعد، خارج إطار العنصر المدمر للكيان الوجودي داخل الموت. ومن ثم فإن موقد وجودنا الذي لم يصل إليه فرد وجد من قبل، يبقى أولا غير موجود بقدر بقاءه غير قابل للإزالة. ومن هنا فإن رحيل الموت لا يمكن أن يأخذ فلانا إلى العدم، طالما هناك ما يزال سفر، وعملية، ومادة تجري بها العملية في العالم، أي طالما ما يزال عالم. إن الطبيعة الخلاقة، بل ما فوق الطبيعة الكامن في الأساس الموضوعي وهو المادة هو نفسه غير مكتمل مع ذاته على نفس الدرجة، وهو إمكانية واقعية موضوعية كاملة في أشكالها الماهية المستقبلية، وتشخيصاتها الماهية؛ وتحقيقاتها الماهية؛ فها هنا الميدان. وينطبق هذا أيضا على «ليس كل راتبك» المتعلقة بالكيان الإنساني المنتظر خارجا، ومن ثم الكيان الإنساني في الحقيقة. لقد قال كانت مواجهها، لكنه كان متوافقا تماما مع «الفكرة» الدينية القديمة، على الرغم من عدم امتلاك موضوعية ما بعد للآخرة، قال إن مكاننا وقدرنا في العالم الآخر ربما سيتوقف إلى حد كبير على كيفية وضعنا في العالم الحاضر. وعلى الأقل يمكن أن يعزز هذا الخير والجمال والرفعة والعمق داخل الوجود الآني المخلخل الشجاعة على الموت بتأثير التوقع بل بتأثير ما يعارض التوقع مما لم يتم بعد. فكيانا الحقيقي غير المكتشف هو بلا ريب الخارطة التي لم تنضج بعد لأن تصوير وتفنى حيث يكون البحث والتوقع وعدم التسليم حتى أمام الليل الحقيقي أمرا متجاوزا للدين كما لم يكن مطلقا، ولكنه يبقى في المقام الأول مكانا ميتافيزيقيا.

إن جميع من يدورون فقط حول هذا الأمر، أولئك يصيبهم الموت بالتأكيد. أما الجثة فأمرها محسوم، فستتم إزاحتها، ونفض اليد منها، ومن ثم فلماذا الزهور إذن؟ فاللحم يفسد، والروح التي فيه، إن كانت وجدت أو توجد، تهرب. لكن الحجارة تبقى، الحجارة التي بلا حياة، لا تتأثر بأن الراحل لم يعد فقط يراها. فللعالم مزاج

في أن لا يظهر نفسه على الموتى، لكن هذا بدهي أيضا حين ننطلق فقط من فراش المحتضر، وليس فقط انطلاقا من المحيط غير العضوي الضخم الذي يحيط بنا. وعند هذا الموضع غير المتوقع ولكنه موضع مناسب تماما، تعود ثانية بهذه الطريقة البدائل القديمة التي لم تكتمل، البدائل التي تخلت عن: إما الكون وإما الكلمة. فمن جهة يبدو هذا عودة إلى آلهة الأرض أو حتى إلى التبديد داخل الكون، ومن جهة أخرى يبدو قيامة وحياة جديدة داخل ومع المنطق الذي يقوم عليه حفاظ وصيانة «سماوية» من طراز مختلف تماما. أي أن هناك بدائل معينة من أساطير الكواكب وأساطير المنطق، علمانية الطابع إلى حد يقل أو يكثر، تتلاقى معا عند الموت، عند كيانه الذي يشبه الصخر وداخل كيانه المتحول للتو معاديا للمعدن كالروح. نعم، ثم بعد: ماذا يبقى؟ أيبقى التاريخ البشري أو الطبيعة الخارجة عن البشري، ليس كما هي مثل تاريخ سابق على تاريخنا ومن ثم اخترقها تاريخنا بالكلمة المحضة فحسب وتجاوزها؟ أم يبقى تاريخ الطبيعة باعتباره لا يفنى مطلقا، ولكن باعتباره كيانا هائلا يحيط بنا ويعلوننا، هو ذلك العالم غير العضوي وغير الكوني، الذي لا يمكن أن يسقط منه الموت البشري؟ أي بحيث لا يمثل كيان الكلمة في «الروح» الذي قاد تاريخ البشرية غير حلقة بلا معنى ومغزى وجودي. ولعل من الحق أن يقال إن الأسطورة يمكن أن تكون أساس الفن، ولكنها ليست أساس الفلسفة، خاصة الفلسفة الواعية بذاتها والقاصدة إلى هدفها. بيد أن من الحق أيضا أن نقول إن من الثابت في تاريخ العلم تلك الأسطورة، أسطورة الكواكب، بعد صبغها بالعلمانية، وإنها تؤثر في أوليات الطبيعة كما يفهمها برونو وسبينوزا بل وكما تفهمها المادية الفرنسية بصورة ملموسة، كما أن أسطورة الكلمة، بعد صبغها بالعلمانية، تسيطر على أوليات الوعي الإنساني أو المصبوغ بالإنساني كما يفهمه لايبنتس وهيغل، وكل لون من المثالية حتى مثالية ما قبل المسيحية. ولنقترب أكثر من الموت ثانية هنا: إن التحرر المطلق الذي أطلقتته كلمة المنطق يعمل ضد القوس العلوي الساكن داخل عالم التأمل الكوني، إن الموقف الباطني الثابت وغير الداعي للتسامي فيها هو كوني يقف ضد السير بلا خارطة في وضع الحرية التقريبية بلا نهاية داخل التأمل

بالكلمة. (هذا على الرغم من أن جملة لا يبنيتس تنطبق على المستوى البعيد على هذا السياق، تحت ستار الموت: «المادية الذكية تقف أقرب إلى المثالية الذكية منها إلى المادية الغبية.») ولكن كما أن تاريخ البشرية حتى الآن ليس إلا تاريخا سابقا، زمنا ماضيا، فكذاك الطبيعة القائمة، حتى وإن احتلت باعتبارها طبيعة كونية شاملة، حيزا لا تنتمي إليه. فقد كان هذا مباشرة أمرا أسطوريا بالكلمة، المتعلق بالانطلاق الأخير للمحتوى المسيحي، بمعناه المتضمن في أسطورة مشاهد الآخرة بما ترمز إليه أورشليم الجديدة غير المتجذرة تماما فيها، وغير الكائنة تماما في العلا، ولكن بوصفها حيزا لوطن في هذا العالم، حيزا تم تجميعه ليكون موثلا للمودة الكلية. ومما يتضمن دلالة خاصة لصورة هذا العالم الخيالي المظنون هو الاعتقاد بأن الإنسان الأول في مدينته هو تماما ما يوجد في الكون، في «الحيز» كما كان دائما بصورة إمبريقية معادية للطوبيا ومتوافقة مع رؤيا أهوال الآخرة. وقد «حدث الموت» وذلك تحديدا لأن الروح لم يتم صبها حرفيا لأرض جديدة، ولا لصور من التحرر الأبدي الخالد البعيد عن الحيز الذي نحيا. هذا وبغض النظر عن أن سفر مشاهد الرؤيا هو بلا ريب أشد كتب الطوبياوات مبالغة وليس فقط أشدها ميلا إلى الأساطير، فقد نفخ الروح في صدر الأرض كما لم يحدث لشيء آخر ليغتسل داخل حمرة شفق الصباح بتساميه العلوي وكأنه في أرض أخرى، هيئت تماما لما ظن أنه «أنفس» باقية وكائنات ناجية، أي «مزينة كما العروس». وكفى بنا حديثا عن هذه الصور الخيالية الدينية: ففي لب كل البشر يكمن لون من الرغبة في الخروج على القانون لارتكاب ما لم يكن فيه من قبل أبدا، والأرض الفعلية لهذا تسمى: لذا أتمنى أن تكون، أي هوية ليست غائبة.

٥٢ - الجوع، «الحلم بشيء»، «رب الأمل»، شيء لنا

كما يحدث مع جسم مرن، ينضغط، فيبقى السعي إلى العودة لمداه الأكبر مطمحا له، فكذاك يسعى كل عنصر أولي في الكون (نوماد) نحو وضعه المستقبلي ...

ويمكن القول إنه في الروح كما في كل شيء عداها يسير الحاضر حاملا في رحمه المستقبل.

لا يبنيتس، خطاب إلى بايلي ١٧٠٢ م

إذا واصلنا العيش ببلادة كيفما اتفق، فسيصدمنا شيء ما. والجوع يعلن عن نفسه كصادم. ولا يستطيع شيء مما كان فيه أن يقف في وجه العدم داخله، وهو عدم لا قدرة له أيضا على التحمل في ذاته. وهكذا يدفع هذا العدم، هذا الخواء، الذي بُني كل شيء حوله، في اتجاه «ليس بعد» وفي اتجاه الشيء الذي لم يتم امتلاكه بعد. وفي حال ضعف ما يوجه إلى مثل هذا الشيء في أوقات الاضطراب والمنع، فإن الجوع البدني لا يتراجع بالتأكيد، وفي وقت نقص الخبز لا يتراجع النقص على الأقل، وإنما يتراجع الخبز ذاته. ولكن ما الهدف من أن يأكل الإنسان مطلقا، إن هدف تعب الحياة جملة وهدف الإقدام على الحياة الذي تحدثنا عنه يمكن في النهاية أن يصبح محل أكبر مجال للشك إذا لم يتراجع خبز الحياة الآخر أي ماهية الهدف والغاية برغم وجود الخبز اليومي. مثل هذا القلق بشأن الهدف التالي لا يعتبر مطلقا أو لا يعتبر إلا شيئا بلا واقعية داخل الثقوب والأزقة، طالما ما يزال البؤس يخنق كل شيء فيما عداه. وهذا الأمر لا ينطبق على الطرف الآخر بصورة أولى حيث يملأ اللهاث خلف النفع (يأتي هذا إلى حد كبير على أساس البؤس ولو كان أمرا غريبا) الغاية والهدف، ليس فقط بين أصحاب السعي الحثيث ولكن أيضا داخل البورجوازية التي قال عنها ماركس إنها لم تعد ترى أبعد من أنفها. والمال يزيد المشاعر الحسية، بينما النقد السائل يضحك. والنجاح يكفي إذن برصيده مطلقا، فليس هناك ملكية أخرى ترد في شهادته. اللهم إلا إن عاد هذا الغرض الغائي المحدد للحياة والسعي الحاكمين من مقبرة مثل هذا المغرم بالصفقات ثانية؛ إلا أن من الممكن أن يظهر عندئذ السؤال الفطري عن المغزى والغرض لإحياء القديم بصورته الحاملة السعيدة، كما هو شأنه في الظهور في كل مكان بصورة قلقه حين يغيب «الغرض مطلقا». ولا يتشابه ذلك

مع الجوع الآخر في الحياة، جوع لم يسد ولكن بطريقة أخرى، ونعني به الإقدام على الحياة، وهو جوع انفجاري بصورة دائمة، ويطرح نفسه على الملكية الإنسانية الحقيقية مرارا وتكرارا كأنها مرة أخرى ليست ملكية، أو ليست- ملكية-بعد. أي أنه يعرض نفسه على السؤال عن المغزى ولكنه لا يسكن الجوع إلى المغزى بما فيه من انعدام المغزى المتعلق بالموت من خلال أفيون الشعوب، ولكن يسكنه من خلال العمل الدؤوب على إيقاظ الوعي الذي لا يقبل الرشوة ولا يجيد عن هدفه ولا عن التوجيه الصادق للاحتياجات الطبواوية. بهذه الطريقة فقط يوجد إذن - ليس فقط في الأيديولوجيات الذرائعية الاعتذارية التي تنتشر بين الطبقات الحاكمة إلى اليوم، بل في طوبياوات الفقد والتوقع التي لا تلين أخلاقيا وغائيا، والتي تمر عبر جميع صور التاريخ المشوش دائما للاوطن الملطخ بالدماء - أعني بهذه الطريقة فقط يوجد بصورة مسبقة في الهدف الغائي للنبرة التي تكتنف الكتاب المقدس - ذلك الحلم الراديكالي المدمر، الذي لا ينطلق بذاته من الأفيون، ولكن من اليقظة المعدة للمستقبل والبعد النوراني الذي يحمله العالم في رحمة أو يمكن أن يكون حاملا به. وعن هذا الحلم الآخر بوصفه مستقبلا واقعا في الماضي ذاته لا يمكن طيه، يحمل إشارة المغزى الكامن بدلا من المنهج التاريخي الذي يصيب بالشلل، بدلا من اليعقوبية القاطعة، عن هذا الحلم يتكلم ماركس قائلا: «سيتبين عندئذ أن العالم كان يملك من زمن طويل الحلم بشيء، لم يكن من الواجب أن يملكه غير الوعي، حتى يمتلكه حقا» (خطاب إلى روجه، ١٨٤٣م). لكن هذا الشيء داخل «الحلم بشيء ما» والوعي الذي سينقله بالممارسة إلى التحقق، هو عند ماركس أيضا مملكة الحرية التي بشر بها ماركس ذاته من قبل بصورة سيئة ولكنها حقة. إنه لا يمكن الوصول إليه إلا بقامة معتدلة ولا يمكن الحفاظ عليه إلا بالأمل، الأمل الذي ينطوي عليه المتعبون وثقيلو الأحمال، الذين يسرون مع المستذلين المهانين. والشيء في هذا «الحلم بشيء ما» كان وما يزال في طوبياه المذكورة مختلفا دائما عن فائض القيمة الذي يضحك على جانب واحد وعن الوهم المباشر الباقي منعزلا ذاتيا والبعيد عن الاتجاه السائد. ويبدو أن مقصد الجوع في وعيه النهائي المجسد وفي نشاطه المتجاوز

المحدد هو امتلاك «ما ليس بعد» الحقيقي للشيء، الذي يسعى إليه كل جوع. إلا أن في داخل المعنى الكامن لجملة ماركس يبقى التناقض في مثل هذه الطوبيا المجسدة كامنا في أن الطوباوي لا ينتهي بوصفه تجسيدا نهائيا، وإنما على العكس من ذلك يبدأ بصورة واقعية في المقام الأول. لأن الحلم بشيء هو بحكم تدفقه الجزء المجسد موضوعيا من الشيء ذاته، أي هو الشيء الذي ما يزال متأرجحا سواء في كمنه المأمول أو في عملية تطوره. ويظل هكذا حتى يصل إلى ما يسمى نقطة الهروب، وهي في الحقيقة نقطة الجذب نحو مطلق لم يوجد داخل منظور المغزى العملي - وكان يتعلق من قبل بالرب. أما الإلحاد فيتعلق بأوميجا (نقطة النهاية) الطوباوية: لحظة الامتلاء، أي أخروية جانبنا الباطني، واستنارة مجهوليتنا.

وهنا تحل النظرة نحو الأمام محل النظرة لأعلى. وهنا تصبح جميع المشاعر التي كانت تستخدم دينيا من قبل، المشاعر المعمدة نحو الأعلى كالخضوع والركوع كما كان يحدث يوما أمام الأمراء والتضرع في الصلوات^(١)، بل وكل ما يسمى صلاة في أحسن الأحوال مجرد ذكرى. بل إن الأمل ذاته، وهو أكبر أشواق الكتاب المقدس، يبقى بهيئته المتزلفة هناك أمرا لا يليق بنا، حيث يصنع الخدم حين يوجه الناس إلى المن في السماء. بل إنه حين يتسامى مرتفعاً لا يمكنه في الوقت ذاته تحديدا أن يكون مستقبلا للصدقات، ولا باصطحابه ما يسمى الخطيئة الأولى كنقطة الصفر البشرية خلفه، تلك الرحمة السيادية فوقه، التي لم تكن مستحقة وفقا للوثر وغيره. ويقينا، حيث يكون الأمل يكون الدين أيضا، ولكن حيث يكون الدين، لا يكون

(١) انظر إلى هذا الخلط الرهيب بين الخضوع للخالق جل وعلا والخضوع للأمراء والحكام، ولا أدري من أين جاءت المساواة بينهما إلا في الفطر التي فسدت، والعقول التي انحرفت، فالخضوع لله ينفي في نفس الخاضع أي خضوع لسواه، سواء لحاكم أو أمير أو كبير، ولكنه هو المعنى الحقيقي للتحرر من أوهام الخوف من أحد غير الله أو الرجاء في سواه أو التزلف لمن هو دونه، لقد جنى تاريخ أوروبا الديني وتداخلاته الاجتماعية على تصورات هؤلاء الفلاسفة جنائية هائلة لم يستطيعوا الخروج من إسارها، فكلمة تحدثوا عن الدين أو عن تصوراتهم دخلوا بمحض إرادتهم إلى السجن الخائف لتلك التصورات، ولم يستطيعوا الخروج منه إلى فسحة الرحمة والبر الإلهيين، لقد شوه تاريخ أوروبا هذه النفوس تشويها محزنا، وحشرهم في جحر من الضيق والظنك والعفن كلما ساورهم هاجس الدين، إنهم لا يعرفون أي معنى عن الحب الإلهي والكرامة الإنسانية فيه، وسوقوا ذلك على أنه حقيقة لا تقبل النقاش، تلك تصوراتكم أيها السادة، فلا توهمونا بها واقبعوا في جحركم، أما نحن فنعرف رحمة الله وبره وعفوه وتكريمه لنا، وشفقته علينا وترتيبه شأننا في حياتنا وبعد مماتنا، والحقيقة عندنا رائعة ناصعة، فهنيئا لكم ظلماتكم. (الترجم).

الأمل بالضرورة، أي الأمل الذي لا يحجره الدين، المبني من أسفل إلى أعلى. الأمل، في ماذا؟ - بلا شك سؤال مشروع؛ فأجزاء الكتاب المقدس التي لا تقتصر على الجانب الثيوقراطي تعطي على ذلك دائما إجابة غير مكتملة عند الطبائع الصافية: «السعادة الأبدية ستكون على رؤوسكم». إنها سعادة تنير من الأعماق ولا ريب، وهي نور بشري تم الكشف عنه طوباويا ولا ريب، وهو أوضح ما يكون هنا في أعماق العمق البشري، وليس منطلقا من التدني البشري. «الحلم بشيء ما» كان يمكن أن ينتقل على وجه الدقة في نتيجته القصوى هذه، وهي نهاية طوباوية أشد تطرفا وبالتالي مرتبطة بمشاهد رؤيا الآخرة - أي تنتقل من خط الأمل الخاص به والخيالي في أسوأ الأحوال، إلى أكثر العواقب غربة عنه وتنافرا معه. لكن هذا يفرق، خاصة بهذا المعنى القديم والثيوقراطي، بين الملامح الواقعية لما هو جديد في الكتاب المقدس، وحرفيا ملامح الخروج ولامح الملكوت، وبين كل ما هو علوي لا ورود للإنسان فيه. وهذا أيضا على وجه الدقة يجعل داخل الأمل أمر ذلك الميراث الديني ممكنا، ذلك الذي لا ينقضي بموت الإله. بهذا وحده صار ممكنا - على خلاف كل حقيقة مجردة - إلحاق المستقبل بالتصور عن الرب كحقيقة في الوجود بوصفه أملا، على خلاف جميع الصور الأخرى عن الرب. أما الشيء بالنسبة لنا، أي العالم بالنسبة لنا داخل الحلم بشيء بلا إله، بما يتضمنه جوهره من أمل: فهذا العالم ليس له منظور إلا منظور الرؤية نحو الأمام، الوضوح، الحديد، مادة الوجود الأخيرة، أي الوجود كطوبيا. مثل هذا المنظور لا يتطلب ولا يتحمل أغاني المديح، وإنما يتطلب: «هناك - أريد أنا؛ واثقا / مواصلا ثقتي بنفسي وبقبضتي. / فالبحر مفتوح، داخل في الزرقة / دافع سفيتي ... سفيتي من جنوة»؛ (نيتشه، قصيدة كولومبوس)^(١) وكل هذا ينسحب على تاريخنا البشري كتجربة. ويطلب نيتشه حتى النهاية: «لإيجاد هذا الأمر، لإيجاد الحق الذي تستحق الحياة أن تُحيا لأجله، أن تكون منظما، وأن يكون لديك الوقت، لهذا كله نذهب، نضرب الطرق البنائية الخيالية، نضرب في الزرقة،

(١) قصيدة نيتشه هذه تحمل عنوانا آخر هو: «نحو بحار جديدة»، كما تحمل أيضا عنوان «كولومبوس الجديد» (المترجم)

نغرس أنفسنا في الزرقة، ونبحث هنالك عن الحق والواقع، هناك حيث يختفي مجرد الكائن فعليا - نبدأ الحياة الجديدة» (روح الطوبيا، ١٩١٨م). ليس هناك أسرار أبعد ولا أقرب في الوقت ذاته من أسرار الإنسان الخفي بعالمها المحمل ذاته بسرها الحقيقي، المحمل بمشاكلها الذاتية: لم، لماذا، ما الهدف. وتظل هذه الأسئلة في أعماق أعماقها بلا حل وهي تنتظر إجابة مشخصة محددة لها، ليس فقط في داخلنا ولا من أجل معرفتنا بالعالم، وإنما داخل العالم ذاته وداخل عملياته الأشد خصوصية.

٥٣ - قرار

ماركس والتخلص من الغربة

كم هو قديم جديد ذلك النداء بالوصول إلى ذاتنا. كي لا نكون قاصرين بعد، مستخدمين لأهداف غيرنا بعد، كي لا يساء استخدامنا بعد. كأننا لسنا غير أداة تثقل كالحیوان بالعبء من أجل مصلحة الغير، حين يوضع الكائن في حرب ضد بني جنسه، ويهلك من أجل من ليسوا أبدا من بني جنسه. أما كاتبو أيام آحادنا فقد منحوا بركتهم تارة دنيويا وتارة روحيا، لكنهم كانوا أوفياء للرب في كل حين. لقد قدس الرعاة بحب القوة التي صلبت أول زنديق مسيحي: لقد كانت دائما قوتهم هم. أما المساكين والمستغلون والتابعون فقد وعظوهم في المقابل بالتحمل والصبر، وعدم اللجوء إلى العنف. ولم تزعجهم يوما بعد يوم قوة المقموعين، لا قوتهم الساكنة ولا قوتهم الرادعة، ولا حتى قوتهم المتفجرة التي تفصح عن وحشيتها، حين ينكسر الصبر في الأسفل. فبمجرد أن ينكسر هذا الصبر، يطلق على الغاز والمسدس مجرد دفاع عن النفس، بينما يسمى التمرد الشديد ضد ذلك المسلك إرهابا. وتأقي زينتهم الأيديولوجية مبررا للعنف من أعلى، مبررا للمسدسات منزوعة الأمان على طريقة الرب ومصحوبة بالاحتفال. لقد قال عاموس مرارا وبلا جدوى الآن كما في القدم: «إنكم تزينون مذابح معابدم بينما يتضور الفقير من المسغبة»؛ ثم إن الزينة المتمثلة في الفن والفلسفة استطاعت بخلاف «التعبير عن أفكار» زمانها، أن تحرف الأنظار

من خلال الأقنعة واتباع الطريقة الاعتذارية عن الحقيقة أيضا، فتزين بالذهب ضباب الوعي الزائف، أو تكثفه من جديد أيضا. ولكن حتى من دون مثل هذا الشيء، أي من دون تلوينات الزينة الفعلية التي تصنعها الأيديولوجيات بالمعنى المتكرر: كاعتذاريات للطبقة الحاكمة في حينها، أي في انعكاس الروح النقية، بل الأشد نقاء، حتى عندئذ تضمنت الأيديولوجية التي سادت في المقام الأول أو آخر العهد الرأسمالي قسما من غربة الإنسان عن ذاته لم يتم النظر فيه حتى الآن ولم يعرفه إلا ماركس واصفا إياه بأنه مقيد بالطبقية، وأنه ما يزال في تصاعد. لقد اتضحت هذه الغربة الذاتية على أكمل وجه داخل المجتمع الرأسمالي بما يتضمن من تحويل كل البشر والأشياء إلى سلعة، وحيث أوصل الوعي الزائف بأجل صورة هاهنا غربة الذات إلى مستوى الانطراح الكامل نحو الغربة والخطأ وفقدان الجوهر. ولم يأت هذا التأمل الإنساني الناقد للدين منصبا على الأصنام وعبادة الأصنام من السماء إلى الأرض بلا مبرر. وليس من فراغ يتحدث ماركس هنا عن «الشخصية المقدسة» للسلعة وعن «أوهام» الإيديولوجيا، التي لا تسهم في النهاية - بفعل الاقتصاد - في سقوط غشاوة التسامي عن الأعين إلا قليلا. ومن اللافت هنا أن تحليل الغربة بكامله، بما فيه من استعادة المغترب إلى الذات الإنسانية، بدأ بالنقد الديني؛ وهذا هو المقصود بمقولة «الكنوز المبددة في السماء» عند هيجل الشاب، وبما يسمى «النقد الأنثروبولوجي للدين» بعد ذلك عند فويرباخ الذي لم يعد شديد العمق، إلا أنه شديد الضربات. غير أن هذه المعاني خرجت من الكتب بعدما عرى ماركس حدث السطو الذي تمارسه عملية التغريب ليس مقتصرًا على السماء الأسطورية وإنما ممتدا إلى أقصى أشكال الوجود الأرضي وهو السلعة وبوصف منتجها المقموع المحترق صار كشيء متحول إلى القوة العاملة. ولا يمكن هنا مطلقا نسيان حقيقة أنه بدون التعامل السابق مع الدين ومع النقد الديني اللاحق لم يكن لنظرية الاغتراب ونقد السلعة عند ماركس أن تنشأ. ولم يدع ماركس هنا الكنوز الأرضية تتبدد على صفحة السماء فحسب ولم يرد أن يستعيدها من الغربة كما فعل فويرباخ ليجعل منها جنسا بشريا ما، إنما أضاف إلى تلك السماء كامل عقيدة الإيوان بالعلا وبدلا من أن يقدم

بلاغا ضد الإنسان المجرد وحده قدم واحدا عن جوقة العلاقات الرأسمالية المتوافرة، خاصة عن ضحاياها من المتعبين وثقيلي الأحمال. فهم عنده أكثر من عاشوا الغربة الذاتية (سواء كانوا يعرفون ذلك أو لا يعرفون) كما أنهم هم الروافع الممكنة، وهم الورثة القادمون من انهيار العلاقات، حيث يصبح الإنسان داخل ذلك وعبر ذلك كائنا مستعبدا متروكا. وهكذا فإن تأمل التاريخ البشري إلى اليوم وما نجم عنه من أيديولوجيات بطريقة تأمل المخبر السري، هو بلا شك جزء من التيار البارد داخل الفكر الماركسي، إلا أن الغاية التي يجري البحث عنها، أو الهدف الإنساني البعيد في هذا التأمل هو بالتأكيد أيضا جزء من التيار الدافئ في الماركسية الأصلية، بل هو جزء من النص الأصلي «لمملكة الحرية» ذاتها التي بنيت أساسا بتشكيل مسيحي لا ينكر. إن التيار البارد لهذا الفكر الذي يتعلق بالقسم الأكبر من تاريخنا يبين أنه «إذا اصطدمت فكرة بمصلحة، فإن الفكرة دائما هي من يبادر بلوم نفسه»؛ أما القسم الذي وصلنا بصورة موضوعية في نهاية المطاف، أي الذي لم يعد تحولا طوباويا قلقا في صورته المجردة، فبيّن: «أن طبقة العمال ليس لديها مثل عليا لتحقيقها، وإنما هي تحرر الاتجاهات المتوافرة (لهذا الغرض) في المجتمع». لهذا أعطى إنجلز في وقت لاحق، ومعه الكثير من الحق، أحد كتبه عنوانا باردا يقول: «تقدم الاشتراكية من الطوبيا إلى العلم»؛ وهناك أيضا بطبيعة الحال، وفق ما يدل عليه ثنائية التيار الدافئ وتبعات انسيابه، التقدم الكبير من الطوبيا إلى العلم. لدرجة أن التيار الدافئ تحديدا سيحتاج إلى العلم الذي أنتجه: ليس بوصفه نفيا للطوبيا، وإنما بوصفه في النهاية طوبيا مجسدة. ولكن هذا لا يعد تناقضا في كلمة الوصف، بقدر ما هو في المقابل أكبر إنقاذ قابل للتحمل، ليس هذا فقط من أجل الدعاية، بل في تطبيق الاشتراكية. بل إن ما يؤثر ويضيء داخل الطوبيا المجسدة أيضا هو إنقاذ جميع ذلك الفائض في الحضارات مما يتعلق بنا أكثر وأكثر، وفي المقام الأول استعاراتها الفنية ورموزها المتأثرة بالدين وهو فائض لا ينضب أبدا برغم انقضاء زمن الإيديولوجيا. وقد قال حكيم قديم شاكيا إن خلاص الإنسان أيسر من إطعامه. فالاشتراكية القادمة، خاصة عندما يكون بمقدور جميع الضيوف الذين جلسوا إلى المائدة، أن يجلسوا،

فسيكون تغيير هذا التناقض أمامهم هو ذاته تناقضا صعبا: فالأيسر إطعام الإنسان لا خلاصه. أي خلاصه بنفسه ومعنا ومع الموت ومع السر الأحمر بالتأكيد، الذي يوحي بأن هناك عالما على الإطلاق يمكن الوصول به إلى النقاء. ذلك لأن الاغتراب الذاتي الدائم ليس هو فقط ما ينتج داخل مجتمع زائف وليس هو الذي يختفي معه كسبب وحيد، بل إن هناك أصلا آخر عميق الجذور للاغتراب الذاتي. يقول ماركس: «التطرف يعني الإمساك بالأشياء من جذورها. وجذور كل الأشياء (أي الاجتماعية) هو الإنسان.» وتقول رسالة يوحنا الأولى (٢/٣) مرة أخرى إن أصل الإنسان ليس سببا في شيء ولكنه موقف من شيء: «أيها الأحباء، الآن نحن أولاد الله، ولم يظهر بعد ما سنكون، ولكن نعلم أنه إذا ظهر نكون مثله لأننا سنراه كما هو. وكل من عنده هذا الرجاء به يظهر نفسه كما هو طاهر.» إن كلمة هو هنا - بما ينبغي أن تعني الإنسان في هويته المستقبلية - تتعلق في هذا السياق بما يسمى الآب الذي في السماء، لكن المعنى هنا بناء على التساوي في الجوهر ابن الإنسان - باعتباره الرجوع للجذور الحقيقية لنا التي لن تظهر إلا في نهاية التاريخ، وهي تشخيص ذاتنا. فلو أن هذين النصين قرأ بعضهما بعضا أو التقيا معا، لألقي ضوء المخبر السري والضوء الطوباوي معا على المشكلة الحقيقية للاغتراب في جميع صور إلغائه الممكنة. ومعنى هذا مسيحيا: أن ما يفهم من كلمة رب ربما صار في النهاية بشرا، وفلسفيا وقف ظاهراتية هيجل بجميع جوانبها: أن الجوهر ربما كان هو أيضا الذات.

إن اللقاء المذكور أمر عجيب، ولم لا؟ إنه أيضا اللقاء عند عدة نقاط معزولة قليلا باعتبارها نقاط الجذر الإنساني، الذي لم يزهر بعد. أو أنه الجذر الذي أزهر لكن مظاهره ما يزال يكتنفها شيء غريب عن هذا الجذر. لهذا رأى القرن التاسع عشر الأكثر عمقا، ولا أقول أبدا العميق، في مثل هذا الأحاد العجيب وفي مثل هذه الصور من الاغتراب الواجب تفكيكه (الرب والميزانية) نهاية كل لون من الميتافيزيقا. لكن سوقة الماركسيين يرغبون في البقاء جانبا، وأكثر منهم المحافظون على التسامي. وكما قال إيسوب قديما: هيا يا رودس أرنا ما تحسن! فذات النداء

يسري عليهم الآن بالتقدم نحو الرقص والقفز نحو الجديد الذي يجب دراسته من دون أي نوع من كتب التعليم الدينية. وتشير إحدى المواضع الطائشة في كتاب ماركس «مخطوطات فلسفية اقتصادية» ١٨٤٤م، التي صاغها بصورة معادلة إلى تبادل مفاجئ للأطراف، حيث تتحدث عن «قيام الطبيعة»^(١) وهي مقولة تتضمن روح الفكاهة، كأنها تعكس تقريبا هذا الاستسهال المبالغ فيه الكثير من فكاهة الماضي الذي يبدو أنها راغبة في الهرب إليه من ضغط الحاضر الذي يبدو فيه مثل هذا الربط الطوباوي الأصيل نوعا من مسببات الغيظ أو لونا من البله: ويقول ماركس في هذا الموضوع المعروف: «تطبيع الإنسان، وأنسنة الطبيعة»، كأن ذلك هو الحل على أساس الهدف البعيد النادر عند ماركس. وهذا الحل يحتوي تيارا دافئا بلا شك، وفيها يعتقد تحقيق أقصى درجة للرجوع من الاغتراب. وبصورة سطحية يمكن فهم تطبيع الإنسان على أنه العقل السليم في الجسم السليم، وأن أنسنة الطبيعة تعني ترويضها وتحسينها مثلا بالنغمة الأركادية التي ظهرت لا حقا. ولكن في الحقيقة نحن أمام جملة تصل دلالاتها إلى درجة ما فوق الأشعة البنفسجية التي تفهم في إطار الماركسية بمعان كامنة كثيرة ومعان صريحة قليلة، إنها جملة كان يمكن أن يليق جزؤها الأول المتفجر تقريبا بياكوب بومه، بينما كان يمكن أن يليق جزؤها الثاني النابع من شمس الإنسان تقريبا بفرانس بادر. فماركس ما كانت به حاجة لمثل هذه المقابلات، ولكن الماركسية، بتقليصاتها تحتاجها - والمسيحية أيضا؟ إذ كيف يتأتى لها بغير الروابط بين الإنسان والطبيعة بما فيها من أسرار حقيقية وحمراء أن تخرج تماما في نهاية المطاف من التسامي الذي جرى تأمله؟ فطبعنة الإنسان قد تعني ضمه إلى جماعة، أي حياته الدنيا التي ظهرت أخيرا واثلافة مع نفسه، حتى نتمكن أن نحيا بلا اغتراب، بما في ذلك من قوة وجودنا هنا والآن، أما أنسنة الطبيعة فربما تعني فتح الكون المغلق في ذاته أمام الوطن المهمل الذي قصده الأساطير بالأرض الجديدة، والسماء الجديدة وصورتها بصورة خيالية، تضفي نبرتها على كل جمال طبيعي وكل

(١) من الواضح أن ماركس يقصد هنا بديلا عن المفهوم الكنسي: قيامة المسيح. (المترجم).

جودة طبيعية (ويظهر ذلك في فن الرسم الطبيعي وفي الأدب الذي يصور الطبيعة)، مقتربة بذاتها من القفز من داخل مملكة الضرورة إلى الإنسان. بل إن أفقها النوعي الأصيل والمتجاوز القادم من مشاهد الآخرة تحديدا هو ما لم يعرض حتى في فنون العصور القديمة ولكن على الأقل ما انفتح به أفقها أمام الفن المسيحي كما صورته ديرر مثلاً. إن محاولات تصوير الطوبيا المجسدة باعتبارها صوراً حدية قصوى لا يمكن تصورها بطبيعة الحال إلا في قفزة للذكرى؛ أي في هيئة (ظهور أول) للتحريك الأرضي القريب، أما الحرية فبال تأكيد يحتاج المرء لأن يطبقها بما فيه الكفاية والثبات. كل ما هنالك: أنه ليس هناك إنسانية يمكن نقلها للغير حين لا تتضمن فيما عدا الأخلاق تلك الصور الحدية السعيدة عن إلى أين، ولم، ومطلقاً. كما أن حريتها تقع داخل خط الاستطالة الخاص بالكائن البشري الغائب في العالم، والذي لم يستخرج بعد، أي في تجربة العالم. فإمكانية إبادة ما هو إنساني متوافرة بشدة، والكون المتنافر حول الأرض التي صنعت ميتة أكثر من كاف؛ وهكذا إن لم يكن هذا أمراً منتشرًا، فإن صنيع بروميشوس كله ومملكة الباحثين عن الحرية كانت ستصبح مجرد قطار جميل لكنه لن يصل إلى حيث يوجد معنى. ثم إن العالم الذي عشناه حتى الآن هو برمته وبما فيه من حقائق حتى بما يتضمن من إمكانية إفناء تلك الحقائق هو أمر غير حقيقي، لكن الحقيقي فقط فيه هي العملية المعلقة فيه، بما فيها من صوت المتمرد، الذي تمكن من أن يقول لبيلاطوس من خلال انتماء حزبي جديد ومختلف تماماً: «من ينتمي للحقيقة فسيسمع صوتي». إن مكانها هو القتال، والتفرقة وتيار الدفء، أي النداء الإنساني وذكره في مقدمة عملية العالم. ليس كل مرتبك لك، هذا يسري أيضاً على ما هو خارج نطاق طبيعتنا المؤنسة. فهو لا يؤكل كما نقول من اليد إلى الفم، كما هو الحال في الهدف القريب، ولا بد أن تاريخنا هو هم أكثر التصاقاً بالحياة اليومية مما يظن عن علاقات بعيدة تربطنا بهدف نهائي تحت الأرض. لقد مضى ولأسباب عديدة عهد الأيديولوجيات والأوهام والأساطير والثيوقراطية الكامنة في مسيحية الكنيسة بكل ما في ذلك من رفعة في الآخرة، رفعة متسامية ثابتة متمركزة، ورفعة في آخرة الشكاية. والماركسية الحقيقية تأخذ بدلاً من ذلك - المسيحية الحقيقية

مأخذ الجد ولا يمكن أن يؤدي مجرد حوار إلى أن تنهك المواقف عنده فتصبح قابلة للتوافق الوسطي، بل إنه حين نعني مسيحياً تحرير المتعبين وثقيلي الأحمال فعلاً، وحين يصير - من وجهة نظر الماركسية - عمق مملكة الحرية حقيقياً وبمضمون أساسي عن الوعي الثوري ويبقى كذلك، فإن تحالفاً بين الثورة والمسيحية في حروب الفلاحين لن يكون الأخير - وسيكون هذه المرة ناجحاً. وكان ينبغي أن يحفر على سيف فلوريان جاير أعظم مقاتل في حروب الفلاحين في العصور الوسطى: لا تاج من دون الصليب: وربما كانت تلك أيضاً هي الكلمات الجامعة التي تطلقها مسيحية تجاوزت أخيراً الاغتراب، وربما كان العنصر التحرري المقترح ما يزال داخل هذه الكلمات، بمعينه الذي لا ينضب هو أيضاً الكلمة الجامعة داخل ماركسية صارت ذات مرة واعية بأبعادها العميقة. ولتحيا العاقبة؛ فستوحد عندئذ الماركسية مع حلم الحتمية في نفس المسار وخطة الكفاح. سيتوحد الإنساني الذي لم يعد مغترباً، مع المدرك حساً، الذي لم يوجد بعد في عالمه الممكن، سيتوحدان حتماً داخل تجربة المستقبل، داخل تجربة العالم.